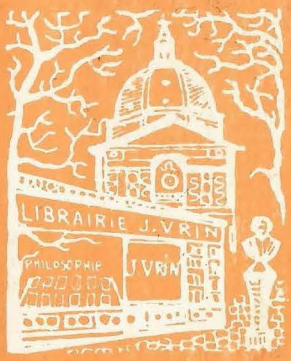
BIBLIOTHÈQUE DES TEXTES PHILOSOPHIQUES
Directeur : Henri GOUHIER

G. W. F. HEGEL

L'ESPRIT DU CHRISTIANISME ET SON DESTIN



LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS-V[e]

BIBLIOTHEQUE DES TEXTES PHILOSOPHIQUES

Directeur : Henri GOUHIER

Membre de l'institut, professeur à la Sorbonne

(Extraits)

ARISTOTE. Traduction nouvelle et notes par **J. Tricot.**

— *Organon.*

I. *Catégories.*
II. *De l'interprétation.* } 1965, in-16 Jésus de XVI et 158 pages.

III. *Les premiers analystes* . 1966, in-16 Jésus, VIII et 336 pages.

IV. *Les seconds analytiques* 1966. in-16 Jésus, X et 252 pages.

V. *Les Topiques.* 1965, in-16 Jésus, XII et 372 pages.

VI. *Les Réfutations sophistiques.* 1969, in-16 Jésus, X et 156 pages.

— *La Métaphysique.* Avec commentaire, 1966, 2 vol. in-8° de LVIII et 878 pages

— *De la Génération et de la Corruption.* 1951, pet. in-8° carré de XVIII et 172 pages

— *De l'Ame.* 1969, in-16 Jésus de XII et 238 pages

— *Traité du ciel suivi du Traité Pseudo-Aristotélicien du monde.* 1949, in-8° carré de XVIII et 206 pages.

— *Parva naturalia suivis du Traité Pseudo-Aristotélicien de Spiritu.* 1951, in-8° carré de XVI et 196 pages.

— *Les Météorologiques.* 1965, in-16 Jésus de XVIII et 302 pages.

— *Histoire des Animaux.* 1957, 2 vol in-8° de 778 pages.

— *Les Economiques.* 1958, in-16 Jésus de 80 pages.

— *Ethique à Nicomaque.* 1967, in-8° de 540 pages.

— *La Politique.* 1962, 2 vol. in-8° de 598 pages.

ARISTOTE. *Le Plaisir* (Eth. Nic. VII, 11-14 ; X, 1-5). Introduction, traduction et notes par A.-J. Festugière. 1960, in-8° de LXXVI et 48 pages.

BACHELARD (G.) *La formation de l'esprit scientifique.* Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective 1970, in-8° de 258 pages.

— *Essai sur la connaissance approchée* 1970, in-8° de 320 pages.

— *Etudes,* 1970, in-12 de 100 pages.

CALVIN (J.). *Institution de la Religion Chrestienne.* Edition critique avec introduction, notes et variantes, par J.-D. Benoit. Gr. in-8° . Tome I, 1957, 268 pages, avec un h.-t. Tome II, 1957, 312 pages. Tome III, 1960, 498 pages. Tome IV, 1961, 544 pages. Tome V, 1963, 466 pages.

DESCARTES (R.). *Correspondance avec Arnauld et Morus.* Texte latin avec traduction. Introduction et notes par G. Lewis. 1953, in-16 Jésus de 190 pages

— *Meditationes de Prima philosophia.* Méditations métaphysiques, texte latin et traduction du Duc de Luynes. Introduction et notes de Geneviève Lewis, 1970, in-16 Jésus de XIV et 178 pages.

— *Les Passions de l'Ame.* Introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis, 1970, in-16 Jésus de 240 pages.

— *Lettres à Regius et Remarques sur l'explication de l'esprit humain.* Texte traduction, introduction et notes par G. Rodis-Lewis. 1959, in-16 de 216 p.

— *Regulae ad directionem ingenii.* Texte de l'édition Adam et Tannery. Notice de H. Gouhier, 1965, in-16 Jésus de 152 pages.

— *Règles pour la direction de l'esprit.* Traduction et notes de J. Sirven, 1970, in-16 Jésus de VIII et 152 pages.

DUVAIR (Guillaume). *De la Sainte philosophie.* Philosophie morale des stoïques Edition annotée par G. Michaut. 1946, pet. in-8° carré de 122 pages

FICHTE (J.-G.) *Œuvres choisies de philosophie première.* 1794-1797. Traduction par A. Philonenko. 1964, in-8° de 320 pages.

— *Conférences sur la destination du savant* (1794). Traduction et commentaire par J. L. Vieillard Baron. 1969, in-16 de 166 pages.

GASSENDI (P.). *Lettres familières à François Luillier pendant l'hiver 1632-1633,* avec introd., notes et index par B. Rochot. 1944, in-8° carré de 122 pages.

— *Dissertations en forme de paradoxe contre les aristotéliciens* (Exercitationes Paradoxicæ Adversus Aristotelos) Livres I et II. Texte critique avec introduction, traduction, notes et tables, par B. Rochot, 1959, gr. in-8° de XVI et 522 pages

L'ESPRIT DU CHRISTIANISME
ET SON DESTIN

BIBLIOTHÈQUE DES TEXTES PHILOSOPHIQUES
Directeur : Henri GOUHIER

G. W. F. HEGEL

L'ESPRIT DU CHRISTIANISME ET SON DESTIN

TRADUCTION DE
Jacques MARTIN

INTRODUCTION DE
Jean HYPPOLITE

Troisième édition

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, Ve
1971

© *Librairie Philosophique J VRIN*, 1971

INTRODUCTION

Voici enfin la première traduction intégrale d'un des textes des Travaux de jeunesse *de Hegel que Dilthey commentait en 1905. La traduction était attendue depuis longtemps puisque Jean Wahl dans son livre sur* le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel *nous avait montré toute l'importance et toute la richesse de ces* Etudes de jeunesse, *en apparence si différentes du système hégélien, seul connu alors en France, et avouons-le même, fort mal connu dans notre pays à cette date.*

Il ne saurait s'agir dans cette courte introduction de commenter ce texte si riche et qui se prête à tant d'interprétations diverses. Comme on l'a justement remarqué nous avons subi en France l'influence de Hegel au moment où l'Allemagne, puis les autres pays européens, avaient non seulement cessé de la subir, mais avaient même fortement réagi contre elle, de sorte que — et là est le paradoxe — nous avons pu lire Hegel à la lumière de ceux qui prétendaient le dépasser et le réfuter. (1) *C'est un peu Kierkegaard que Jean Wahl a retrouvé dans les* Travaux de jeunesse de Hegel. *Dans le déchirement de la conscience, le malheur du peuple juif, il a su nous faire apercevoir une dialectique très proche de celle du penseur danois, en tout cas très différente formellement de la dialectique de la* Logique *ou de l'*Encyclopédie.

---

(1) G. Canguilhem a développé ce thème dans une conférence sur la Philosophie française, faite à Strasbourg en mars 1948.

Pour notre part nous ne pensons pas cependant qu'il y ait une véritable discontinuité, (dans la pensée du moins, car la présentation est bien différente), entre les Ecrits de jeunesse *de Hegel, la* Phénoménologie, *et les* œuvres *de la maturité. C'est véritablement le problème de l'*aliénation *de l'homme — celui même que reprendront Feuerbach et Marx — que nous trouvons déjà posé dans cette étude sur le peuple juif et la tragédie du Christ. Qu'on lise avec l'attention qu'ils méritent tous les essais successifs que Hegel a écrits sur Abraham, l'ancêtre de ce peuple, on y verra avec quel soin il s'efforce de montrer comment l'homme devient capable de s'opposer à sa propre vie. Cette vie n'est pas seulement sa vie particulière, son destin particulier. En s'élevant* au-dessus du présent, *quand il sent sa sécurité en péril, Abraham a « devant lui » le* Tout *de sa vie. Il devient capable, par un phénomène de réflexion totale, de se poser lui-même en marge de cette vie, et d'apercevoir la vie universelle, le γένος, comme si elle était un Autre que lui-même. Hegel reprendra ce thème dans la* Phénoménologie *à propos de la conscience de soi. La vie, ma vie, n'est pas mienne, ou plutôt elle est à la fois en moi et hors de moi, de sorte que je conçois un « maître de la vie » et que des relations de* Domination et de Servitude *s'établissent entre Dieu et l'homme. En s'aliénant ainsi, l'homme devient capable « d'une plus haute existence que s'il était resté immobile au sein de l'immédiateté de l'Etre.* (2) *Le mouvement de cette réflexion au sein de la vie, puis de cette reconquête réflexive si caractéristique de l'ensemble de la* Phénoménologie *et sans doute de toute la spéculation hégélienne, est déjà indiqué dans ces textes de jeunesse.*

L'intérêt particulier de ces textes est de nous faire découvrir les conditions concrètes de cette aliénation et les tentatives de libération de l'homme à travers des « Phénomènes » historiques comme l'histoire du peuple juif, l'apparition du Christ au milieu de ce peuple, et aussi de mêler à l'étude de ces phénomènes des réflexions philosophiques sur la vie historique de

(2) *Phénoménologie,* traduction française, Aubier, 1939, tome I, page 282.

*l'humanité, l'opposition historique de l'*Universel et du Particulier, *la* réconciliation *de l'homme avec son destin par l'amour.*

Non seulement ces études ont une signification philosophique capitale pour la compréhension de l'hégélianisme et des philosophies qui l'ont suivi, mais encore elle contiennent des descriptions concrètes qui valent aujourd'hui pour elles-mêmes. La description que donne Hegel d'une humanité incapable de se réconcilier avec la loi *transcendante à toute particularité des manifestations de la vie, nous fait penser au monde de Kafka; par contre la recherche dès cette époque d'un dépassement de la Loi, de l'*Universel abstrait, *avec lequel aucune réconciliation n'est possible, qui reste toujours le* Transcendant, *nous conduit à comprendre le problème philosophique qui est celui de Hegel, et qui est sans doute resté le nôtre. Disons brièvement comment nous concevons ce problème qui est celui d'un* sens *possible de l'histoire, d'une Idée dans l'histoire qui tout à la fois soit immanente à l'histoire et la juge, lui confère une Vérité sans la dépasser au point d'être une Transcendance au-delà de l'histoire. Quand le Christ a donné à un homme vivant et à ses successeurs le pouvoir de lier et de délier, il a posé, sinon résolu, le problème. C'est dans la vie historique même de l'humanité qu'il faut découvrir « cette lumière qui est aussi la vérité constituante » qui permet à la raison d'être une norme vivante au cœur du devenir historique. Que nous ne puissions nous satisfaire ni d'une référence transcendante au-delà de la vie de l'histoire, ni du fait dans sa brutalité, Hegel l'exprime dans cette énonciation du* pantragisme *antérieur à sa forme logique. « Que le combat pour le Droit et le simple abandon de ses droits soient tous deux des états hors nature, cela éclate du fait que tous deux renferment une contradiction, qu'ils se suppriment eux-mêmes ». Ce problème, celui d'un sens de l'histoire qui ne se refère pas à un au-delà inaccessible, est bien le problème fondamental d'une raison de l'histoire.* Vérité et Existence historique, *tels sont les deux moments de l'antinomie.*

On verra enfin dans ce texte comment le Christ a conçu l'idée d'un règne de Dieu, *mais a dû le rejeter au-delà du*

monde : nouvelle forme d'aliénation; « Cette idée, dit Hegel, renfermait-elle comme une incomplétude qui aurait armé en elle la puissance du Destin, ou bien le Destin ne serait-il pas plutôt la Némésis qui se déchaîna contre une ambition trop belle, contre la nature qui s'était surpassée ? » Hegel tente de montrer pourquoi cette idée d'un règne de Dieu *a échoué, pourquoi il était du destin du christianisme sous toutes ses formes historiques de s'opposer toujours au monde, à l'Etat et à l'histoire effective, et d'aboutir à un* échec *temporel, au-delà duquel on concevait une réussite transcendante à l'histoire. Mais l'homme peut-il en rester à cette aliénation de soi-même ? Quelle est en fin de compte la signification de ce* règne de Dieu *par rapport à l'histoire humaine ? Quel étrange mélange dans ces descriptions hégéliennes ! Quand Hegel nous parle de la nécessité pour l'amour de dépasser les séparations et en particulier « ce qui est mortel » sans pouvoir toujours y parvenir, ou du conflit entre « le règne de Dieu et les conditions de la propriété dans la vie humaine » nous pouvons aussi bien penser à l'existentialisme chrétien qu'au marxisme. La publication de ce grand fragment des* travaux de jeunesse *hégéliens permettra sans doute de préciser ces divers problèmes en se référant aux textes mêmes de Hegel.*

Jean HYPPOLITE.

AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR

Nous avons suivi pour la traduction le texte établi par NOHL (*Hegel theologische Jugendschriften,* Tübingen, 1907), avant qui l'œuvre était restée inédite. On sait que le titre de l'écrit a été proposé par NOHL (1) ; les titres des pages sont également de NOHL. — On trouvera en appendice un certain nombre de fragments qui représentent des ébauches du texte définitif ou s'y rapportent plus ou moins directement. La chronologie de ces fragments et du texte même soulève mainte difficulté ; NOHL s'est appuyé sur des changements intervenus dans la graphie des manuscrits hégeliens : c'est dire que l'*ordre* chronologique une fois établi, il reste difficile de *dater* chaque texte si l'on ne dispose pas d'autre part de corrélations indiquées dans la correspondance. En définitive les ébauches de *l'Esprit du Judaïsme* seraient contemporaines de la fin de l'écrit sur *La Positivité de la Religion Chrétienne* (printemps 1796) ; les fragments II, III, IV, particulièrement importants pour l'histoire de la pensée de Hegel, ne peuvent être exactement datés ; les fragments V, VI et VII seraient d'après l'écriture certainement postérieurs à une lettre de HEGEL du 13 Novembre 1797. Pour la rédaction de l'œuvre elle-même, des analogies de thèmes avec une *Critique de la morale de Kant* (d'août 1798) aujourd'hui perdue et des estimations assez hypothétiques relatives aux intervalles de liberté laissées à HEGEL par d'autres travaux (*Critique de la Constitution de Wurtemberg,* terminée au début d'août 1798, *Commentaire*

---

(1) Plus récemment, HAERING a suggéré : *l'Esprit chrétien de l'Amour et le Destin,* titre qui respecterait mieux, selon lui, le sens de l'écrit.

de l'Economie Politique de Stewart, février-mai 1799) amènent NOHL à suggérer l'automne 1798 et l'hiver 1798-99, ou l'été 1799 au plus tard.

La traduction du texte ne rencontre naturellement pas des difficultés comparables à celles que peuvent offrir les œuvres postérieures, où une terminologie plus rigoureuse s'efforce de caractériser des enchaînements dialectiques plus différenciés. Nous n'avons pas hésité à traduire par « supprimer » le terme de « Aufheben » où l'idée de conserver et de dépasser est moins accusée que dans les textes de la maturité ; au reste, à cette étape de la pensée de HEGEL, le dépassement dialectique d'un certain abstrait vers un certain concret, d'une certaine aliénation vers une certaine émancipation se laissent peut-être encore davantage pressentir dans les notions de « vereinigen » (unir, concilier), « versöhnen » (réconcilier) et surtout dans celles d'« ergänzen », (parachever, accomplir.)

La langue de cette Œuvre de Jeunesse, déjà susceptible d'une vigueur qui laisse prévoir les meilleures réussites expressives de la *Phénoménologie,* présente aussi çà et là des lourdeurs, des redondances, des aspérités (instabilité dans la perspective des temps, etc)... Nous n'avons atténué ces dernières que lorsqu'elles auraient trop directement heurté les habitudes de la syntaxe ou de la stylistique françaises.

Les Fragments se présentent parfois comme de simples notations dont nous avons autant que possible respecté le caractère de matériaux inélaborés.

Au bas des pages, les notes désignées par (a) sont des remarques de HEGEL, par [a] des passages barrés par HEGEL, par (1) des annotations du traducteur.

N. B. — Dans les ouvrages et les différents articles de MM. Hyppolite et Wahl qui ont fait connaître en France les Travaux de Jeunesse de HEGEL, se trouvent déjà traduits des passages de *L'Esprit du Christianisme et son Destin* Nous tenions à dire ici l'aide que nous ont apportée ces premières ébauches d'une traduction du texte hégelien.

L'ESPRIT DU CHRISTIANISME ET SON DESTIN

Avec Abraham, le véritable ancêtre des Juifs, commence l'histoire de ce peuple : son esprit est l'unité, l'âme qui a conduit les destins de toute sa postérité; il apparaît sous des traits différents, selon qu'il combat certaines puissances, ou que, succombant à la force ou à la séduction, il assume une nature étrangère qui le corrompt; il se montre donc sous une forme différente, dans la lutte en armes et dans la soumission à la loi du plus fort; cette forme se nomme le destin.

Du cours pris par l'évolution du genre humain avant Abraham, de cette importante période dans laquelle la barbarie qui suivit la perte de l'état de nature s'efforçait par des voies diverses de revenir à l'harmonie détruite, nous n'avons conservé que quelques traces obscures. L'effet du déluge sur l'esprit des hommes dut être le sentiment d'un profond déchirement, une immense incrédulité à l'égard de la nature [a] : elle qui jusque-là s'était montré amicale ou tranquille dans l'équilibre de ses éléments, répondait à la foi du genre humain par la haine la plus destructrice, la plus insurmontable, la plus irrésistible; dans sa furie, aucun amour ne discernait d'être à épargner, mais elle semait sauvagement la dévastation sur toutes choses. L'histoire fait allusion à quelques réactions à l'impression que laissait ce massacre universel perpétré par les éléments hostiles. Pour que l'homme pût tenir tête aux assauts de la

[a] Car il n'y a rien de plus révoltant pour un homme au cœur pur que de voir un homme détruit par une force physique plus puissante — en vertu d'une juste sentence ou contre tout droit — sans pouvoir esquisser aucun geste de défense.

nature désormais ennemie il fallait qu'il la dominât et puisque toute chose ne peut être qu'idée ou réalité, la plus haute unité dans la domination ne pouvait être que pensée ou réelle. C'est dans l'être-pensé que Noé reconstruisit le monde déchiré; il éleva son idéal simplement pensé au rang d'un Etre et lui opposa toutes choses comme le pensé, c'est-à-dire comme le dominé; cet Etre promit à Noé de mettre les éléments à son service et de les maintenir dans leurs limites, de telle sorte qu'aucun déluge ne pût plus détruire les hommes. De tous les vivants susceptibles d'être ainsi dominés, seul l'homme ne pouvait être tué par l'homme : qui avait enfreint cette règle tombait au pouvoir du Dieu et devenait ainsi un être sans vie. Il les dédommagea de cette servitude en leur octroyant la domination sur les animaux; mais s'il ratifia cette unique fois un déchirement du Vivant, la destruction des plantes et des animaux, et s'il transforma ces hostilités imposées par la nécessité en une domination légitime [b], le Vivant fut pourtant encore honoré dans la mesure où il resta interdit de consommer le sang des animaux, parce qu'il contenait leur âme, leur vie (*Genèse* 9, 4) [c].

En sens contraire, Nemrod (s'il est permis de relier aux indications de Moïse l'exposé concordant que Josèphe donne de son histoire dans les *Antiquités Juives*, 1er vol., chap. IV) situa l'unité dans l'homme, l'éleva au rang d'un être qui fait de tout le reste du réel un pensé, c'est-à-dire le tue, le domine; il tenta de dominer assez efficacement la nature pour qu'elle ne pût désormais devenir un danger pour les hommes; il se mit en état de défense contre elle, en « homme follement audacieux, fier de son bras puissant; dans le cas où l'envie prendrait encore à Dieu de submerger le monde sous un déluge, il ne manquerait pas, menaçait-il, de moyens pour lui opposer une résistance suffisante; car Nemrod avait décidé de construire une tour,

---

[b] Que l'homme n'aurait pas eu à réduire dans une réconciliation par la religion.

[c] De même que Dieu réclamera la vie des hommes, leur sang; pour la même raison Moïse réclama pour Dieu le sang des animaux abattus. (*Lévitique*, 17).

dont la hauteur dépasserait de loin celle où pourrait jamais atteindre les flots et les vagues et de venger ainsi la mort de ses aïeux (selon une autre version — Eupolemos *apud* Eusèbe (1) — les survivants du déluge ont eux-mêmes construit la tour) ; il persuada les hommes qu'ils avaient assuré leur bonheur grâce à leur propre vaillance et à leur propre force ; c'est ainsi qu'il changea tout et qu'il fonda en peu de temps une domination tyrannique ». Il ne rétablit pas les hommes devenus méfiants, étrangers les uns aux autres et maintenant soucieux de se disperser, dans les liens d'une sociabilité joyeuse où chacun eût confiance dans les autres et dans la nature ; s'il les maintint unis, ce fut par la force. Il éleva des murs pour se défendre contre les eaux, fut un chasseur et un roi. Ainsi dans la lutte contre la nécessité, les éléments, les animaux et les hommes durent subir la loi du plus fort, mais c'était la loi d'un Vivant.

Noé avait assuré sa sécurité à l'égard de la puissance hostile en la soumettant tout comme lui à un plus puissant, Nemrod en la dominant par lui-même ; tous deux avaient conclu avec l'ennemi une paix forcée et perpétuèrent ainsi l'hostilité ; aucun d'eux ne se réconcilia avec lui comme fit le beau couple de Deucalion et de Pyrrha, lorsqu'après leur déluge ils invitèrent les hommes à renouer leur amitié avec le monde et la nature, leur firent oublier dans la joie et les délices le besoin et la haine, conclurent une paix de l'amour, devinrent la souche de belles nations et firent de leur époque la mère d'une nature nouvelle-née, qui allait conserver la fleur de sa jeunesse.

Abraham, né en Chaldée, avait déjà dans sa jeunesse abandonné une patrie en compagnie de son père ; or dans la plaine de Mésopotamie, pour devenir un homme tout-à-fait indépendant et à son tour un chef, il rompit complètement avec sa famille sans qu'elle l'eût offensé ni chassé ; il n'avait pas éprouvé la douleur où se trahit, chez l'être victime d'un tort ou d'une cruauté, le besoin persistant d'un amour qui, blessé mais non perdu, cherche une nouvelle patrie pour y fleurir et se réjouir de lui-même. Le premier acte par lequel Abraham de-

(1) *Praeparatio evangelica*, 9, $_{17}$ (Note de NOHL).

vient le père d'une nation est une scission qui déchire les liens de la vie commune et de l'amour, le tout des rapports dans lesquels il avait vécu jusque-là avec les hommes et la nature ; ces beaux rapports de sa jeunesse, il les rejeta loin de lui (Jos., 24. 2).

Cadmus, Danaüs, etc... avaient aussi abandonné leur patrie, mais en combattant ; ils avaient cherché une terre où ils pourraient être libres et aimer ; Abraham *ne* voulait *pas* aimer, ni être libre pour pouvoir aimer. Les premiers, afin de pouvoir vivre dans une belle harmonie immaculée, désormais impossible dans leur pays, étaient partis avec leurs dieux, — Abraham voulait être libre de ces rapports eux-mêmes. Les premiers attirèrent à eux par l'humanité de leurs arts et de leurs mœurs les indigènes encore frustes et se mêlèrent à eux en un peuple joyeux et sociable. — Mais l'esprit qui avait éloigné Abraham de sa famille est aussi celui qui le conduisit à travers les nations étrangères avec lesquelles il entra en conflit dans la suite de sa vie, cet esprit qui consiste à persévérer dans une farouche opposition avec toutes choses, l'être pensé élevé à l'unité dominatrice au-dessus de la nature hostile infinie, car l'hostile ne peut paraître que dans le rapport de domination — Abraham errait avec ses troupeaux sur une terre sans limites : il n'en aurait pas cultivé ni embelli la moindre parcelle de façon à se sentir plus proche d'elle, à se prendre d'affection pour elle et à l'adopter comme une partie de *son* monde ; il faisait seulement paître son bétail sur cette terre. L'eau reposait en nappes profondes sans mouvement, sans vie ; elle était amenée au jour avec peine ; achetée à haut prix ou extorquée à d'autres : bien conquis de haute lutte, besoin urgent pour lui et son bétail [a]. — Les buissons qui souvent lui offraient ombre et fraîcheur, il les abandonnait bientôt ; il y recevait bien des théophanies, des visions de son Objet Très-Haut, mais il ne s'y attardait pas pour eux-mêmes, avec un amour qui les eût rendus dignes de la divinité et les eût fait participer à elle. Il était un étranger sur

[a] **Un bien dont on pouvait seulement être le maître, avec lequel on ne pouvait jouer.**

terre aussi bien à l'égard des hommes et il le resta toujours, mais non pas éloigné ni indépendant d'eux au point de les ignorer tout-à-fait ou de ne pas avoir affaire à eux ; dès cette époque le pays était si peuplé que, dans ses migrations, Abraham se heurtait toujours à des hommes déjà réunis en de petites peuplades ; lui ne s'engageait jamais dans de tels liens ; il avait aussi besoin de leur grain, et néanmoins il résista à son destin qui aurait pu lui offrir une vie sédentaire en commun avec les autres. Il resta fermement attaché à son isolement qu'il signala par une particularité corporelle imposée à lui-même et à ses descendants. Au voisinage de puissants, comme en Egypte et à Guérar, auprès de rois sans intentions mauvaises, plein de méfiance, il avait recours à la ruse et à la duplicité ; quand il croyait être le plus fort, comme contre les Cinq Rois, il frappait au hasard avec son épée. Vis-à-vis d'autres avec qui il n'avait pas de difficultés, il restait soigneusement dans les bornes de la légalité. Ce dont il avait besoin, il l'achetait ; il refusa net la générosité d'Ephron qui lui offrait une sépulture pour Sara, évitant de contracter une dette de reconnaissance envers un homme son semblable. Il s'opposa au mariage de son fils avec une femme de Chanaan, lui fit chercher une épouse dans sa famille qui habitait très loin d'eux.

Le monde entier, son opposé absolu, était maintenu dans l'existence par un Dieu qui lui restait étranger, un Dieu dont aucun élément dans la nature ne devait participer, mais qui dominait tout. De même c'est de lui que l'autre opposé, l'opposé à la totalité du monde, Abraham qui, comme tel, eût été tout aussi incapable d'être, tenait son existence ; c'est seulement grâce au Dieu qu'il entrait aussi en rapport médiat avec le monde, le seul type de liaison possible entre eux ; — son Etre Idéal [sein Ideal] lui soumettait ce monde, lui en offrait ce dont il avait besoin, et garantissait sa sécurité contre le reste. Il lui était seulement impossible de rien aimer. Même le seul amour [a] qu'il eût, l'amour qu'il portait à son fils, joint

---

[a] Il fit déporter dans le désert par Sara son fils Ismaël et la mère de celui-ci, parce qu'elle détruisait la paix du ménage.

à l'espoir d'une postérité — la seule manière de perpétuer son être, le seul genre d'immortalité qu'il connût — put lui peser, importuner son âme qui s'isolait de tout, et la plonger un jour dans une inquiétude telle qu'il voulut aussi détruire son amour et ne fut apaisé que par la certitude que la force de cet amour n'allait pourtant pas jusqu'à le rendre incapable d'immoler son fils de sa propre main.

Comme Abraham ne pouvait réaliser le seul rapport possible avec le monde infini qui lui était opposé, la domination, elle resta l'apanage de son Etre Idéal. Lui-même subissait bien aussi sa domination ; mais, puisqu'il était celui dont l'esprit contenait l'idée, celui qui la servait, il était le favori de la divinité, et comme la racine de celle-ci était le mépris d'Abraham pour le monde entier, il était l'unique favori. C'est pourquoi le Dieu d'Abraham diffère essentiellement des Lares et des dieux nationaux; une famille, une nation, qui vénère ses Lares ou son dieu national s'est bien aussi isolée ; elle a bien divisé l'Un et exclus les autres parties de la sienne ; mais elle les autorise en même temps ; elle ne s'est pas réservé l'Incommensurable, bannissant de lui tout le reste, mais elle accorde aux autres des droits égaux aux siens, et reconnaît les Lares et les Dieux des autres comme des Lares et comme des Dieux ; au contraire, il y avait dans le Dieu jaloux d'Abraham et de sa descendance l'exigeance effrayante que lui et sa nation fussent les seuls à avoir un Dieu.

Mais lorsqu'il fut accordé à ses descendants de réduire l'écart entre leur être réel et leur être idéal, lorsqu'ils furent assez puissants pour réaliser leur idée de l'unité, ils régnèrent sans ménagement, exerçant la tyrannie la plus révoltante, la plus rigoureuse, la plus destructrice de toute vie; car l'unité ne plane que sur la mort. — Ainsi les fils de Jacob vengèrent avec une atrocité satanique l'offense faite à leur sœur, que les Sichémites cherchaient à réparer avec une générosité sans exemple : quelquechose d'étranger s'était introduit dans leur famille, avait voulu se mettre en rapport avec eux, et par là compromettre leur isolement. — Hors de l'unité infinie dont eux seuls, les favoris, peuvent participer, tout est matière — la tête de la Gorgone métamorphosait tout en pierre —, substance en marge de l'amour et du droit, être maudit que l'on traite en consé-

quence dès qu'on a la force nécessaire : il ne peut esquisser un mouvement sans qu'on lui fixe aussitôt sa place.

Lorsque Joseph reçut le pouvoir en Egypte, il introduisit une hiérarchie politique instaurant entre les Egyptiens et le roi le rapport que toutes choses, dans son idée, soutenaient avec Dieu : il réalisa sa divinité. Au moyen du grain qu'ils lui avaient offert en hommage et qu'il leur cédait en cas de famine, il s'empara de tout leur argent, puis de tout leur bétail, de leurs chevaux, de leurs moutons et de leurs chèvres, de leurs bœufs et de leur ânes, puis de toute la terre et de leurs personnes ; dans la mesure où ils avaient une existence, il en fit la propriété du roi [a].

A ce destin contre lequel Abraham et encore Jacob avaient combattu : posséder une résidence fixe, être solidaire d'un peuple, Jacob succomba enfin, et plus la nécessité [Not] l'engagea dans ce sens contre son esprit et suivant les hasards, plus durement ce destin devait l'atteindre, lui et ses descendants. L'esprit qui les avait tirés de leur esclavage, puis organisés en un peuple indépendant, agit et se développe dès lors selon des rapports plus nombreux qu'il n'en avait manifesté dans les familles encore élémentaires, et se caractérise par suite de façon plus déterminée et dans des conséquences plus diverses.

Il ne peut être ici question de se demander comment nous pourrions saisir avec notre entendement cet événement de la libération des Juifs ou ceux qui l'ont précédé : c'est dans dans la manière dont elle se présente à leur imagination, dans le vivant souvenir qu'ils en gardent que se manifeste l'esprit qui fut actif en elle. Quand Moïse, saisi par une inspiration, vint entretenir les Anciens de son projet de libérer le peuple juif, sa vocation divine ne fit pas appel pour se justifier à une haine de leurs cœurs contre l'oppression, à une nostalgie de l'air pur et de la liberté, mais recourut à quelques artifices d'éloquence dont il les éblouit et que plus tard les Egyptiens

---

[a] **Aucune existence autre que la dépendance physique ne se trouve pressentie, semble-t-il, dans les conceptions ou dans les sentiments de Joseph.**

utilisèrent avec autant d'art. Les actes de Moïse et d'Aron opèrent aussi bien sur leurs frères que sur les Egyptiens comme une force, et nous voyons que ces derniers se servent aussi de cette force comme d'une arme dans leur lutte contre l'oppression.

Le surcroît de rigueurs qui suivit le discours de Moïse devant le Pharaon n'accrut pas l'irritation des Juifs, ils souffrirent seulement plus profondément; leur courroux ne grandit que contre Moïse, qu'ils maudissent (*Exode* 5, 21, 6, 9); Moïse seul agit; par la menace, il extorque au souverain la permission de partir et la foi juive ne considère pas ce monarque comme libre quand il oublie sa crainte et regrette la décision qui lui a été arrachée : ce trait par lequel il refuse de se soumettre à leur Dieu, résulte aussi à leurs yeux d'une action de leur Dieu. — De grandes choses sont accomplies pour les Juifs, mais *eux-mêmes* n'entreprennent pas d'actions héroïques; *pour eux* l'Egypte subit toutes sortes de calamités et de misères, c'est au milieu de lamentations universelles qu'ils se retirent, chassés par les malheureux Egyptiens (Ex., 12, 33-34), mais ils n'éprouvent que la joie maligne du lâche dont l'ennemi se trouve terrassé sans que lui-même intervienne; ils ont seulement conscience du mal qu'on a fait pour eux, mais ne connaissent pas la bravoure qui peut toujours verser une larme sur la misère qu'elle doit produire; eux sont effectivement [ihre Wirklichkeit] sans reproche, mais leur esprit ne peut que se réjouir d'une désolation si profitable. Les Juifs sont vainqueurs, mais sans avoir combattu; les Egyptiens succombent, mais non du fait de leurs ennemis; ils succombent empoisonnés ou assassinés pendant leur sommeil, attaqués par des ennemis invisibles, et les Israélites, avec le signe sur leurs maisons et le profit que toute cette misère leur rapporte, ressemblent alors aux voleurs tristement célèbres de la peste de Marseille. — La seule action que Moïse réserva aux Israélites, le soir qu'ils savaient être le dernier où ils parleraient à leurs voisins et amis, ce fut de conclure frauduleusement un emprunt et de répondre à la confiance par un vol.

Il n'est pas étonnant de voir que ce peuple qui s'était con-

duit de la façon la plus servile au cours de sa libération, ait dans la suite regretté d'avoir quitté l'Egypte et souhaité d'y retourner chaque fois qu'il rencontrait des difficultés, manifestant par là qu'il n'avait eu lors de sa libération ni âme, ni réel besoin de liberté.

Le principe de toute législation était l'esprit hérité des ancêtres — l'objet infini, le contenu total de toute vérité et de toutes les relations : il était donc proprement l'unique sujet infini — puisqu'on ne peut le nommer objet que dans la mesure où l'on présuppose l'homme avec la vie qui lui est accordée, et où se nomme celui-ci le sujet vivant, absolu — pour ainsi dire l'unique synthèse, les antithèses étant le peuple juif d'un côté et de l'autre tout le reste du genre humain avec le monde. Ces antithèses, en face d'un être infini situé en dehors d'eux, sont de véritables, de purs objets, sans contenu, vides, sans vie, elles ne sont pas même des réalités mortes — elles sont un néant — elles ne sont quelque chose que dans la mesure où l'objet infini les fait être quelque chose; elles sont de l'être forgé [Gemachtes] et non de l'existant [Seindes] ; des êtres sans vie, sans droit, sans amour pour eux-mêmes (a). Une hostilité universelle ne laisse subsister qu'une dépendance physique, une existence animale qui ne peut donc être assurée qu'aux dépens des autres et que les Juifs vivaient comme un prêt. Cette exception en leur faveur, cette sécurité attendue et solitaire résulte nécessairement de la scission infinie ; et ce présent offert, la libération de la domination égyptienne, la possession d'une terre riche en lait et en miel, le manger, le boire et les plaisirs sexuels assurés sont les titres de l'être divin à l'adoration ; or, tels les titres à l'adoration, telle l'adoration ; quand les premiers sont l'aide reçue dans la détresse, la seconde n'est que servilité.

Le sujet infini devait être invisible, car tout visible est un limité ; avant que Moïse eût son tabernacle, il n'avait à montrer

(a) Les prêtres de Cybèle, de la sublime divinité qui est tout ce qui est, fut et sera et dont aucun mortel n'a soulevé le voile, les prêtres de Cybèle étaient châtrés, dévirilisés de corps et d'esprit.

aux Israélites que le feu et les nuages dont les jeux toujours renouvelés et indéterminés occupaient le regard, sans le fixer dans une forme. Une idole ne leur était que bois et pierre — elle ne voit pas, n'entend pas, etc... : cette antienne leur semble la suprême sagesse, ils méprisent l'idole parce qu'elle ne s'occupe pas d'eux et ils ne soupçonnent pas qu'elle peut être divinisée dans l'intuition de l'amour et dans la jouissance de la beauté.

Si aucune forme n'était offerte à la sensibilité, il fallait du moins donner à la méditation, à l'adoration d'un objet invisible, une direction et une délimitation univoque. Tel fut le rôle du Saint des Saints, du Tabernacle, — et ultérieurement du Temple. Pompée fut bien surpris lorsqu'il approcha du cœur du Temple, du centre de l'adoration, espérant y saisir la racine de l'esprit national, prendre une connaissance centrale de l'âme qui animait ce peuple exceptionnel et aussi apercevoir un être proposé à la vénération, une réalité sensible offerte à son respect : entrant dans le réduit secret, il vit son attente déçue, il découvrait cet être comme un espace vide.

Par ailleurs, il fallait rappeler le néant de l'homme et l'insignifiance d'une existence obtenue par faveur, à propos de chaque jouissance, de chaque activité humaine. Comme signe du droit de propriété divin et à titre de quote-part, on devait verser à Dieu une dîme pour chaque produit du sol. Tout premier né lui appartenait et pouvait être mis à mort. Le corps humain qui n'était que prêté aux Juifs et ne leur appartenait pas véritablement, devait être tenu propre, de même que le serviteur doit tenir propre la livrée que son maître lui procure ; toute souillure devait être effacée par le don d'un objet que le Juif tenait pour sien : il avait à reconnaître par là que l'altération d'un bien étranger n'était qu'une arrogance et qu'aucune propriété ne lui revenait de droit. Mais ce qui appartenait entièrement à son dieu, ce qui lui était absolument consacré, par exemple une grande partie du butin pris à l'ennemi, n'était pleinement remis en sa possession que par la destruction.

Le peuple israélite s'identifiait partiellement avec une de ses tribus, dont il tirait en général sa dénomination ; elle était

entièrement la propriété du Dieu, mais comme sa servante (a) : ses membres étaient entièrement nourris par le seul Seigneur, ils veillaient directement à l'administration de son bien, ils étaient ses percepteurs dans tout le pays et constituaient sa domesticité, ils avaient à défendre ses droits et formaient une hiérarchie depuis les serviteurs les plus humbles jusqu'au ministre directement sous ses ordres. Ce dernier n'était pas le gardien du Secret — mais seulement des choses secrètes — de même que les autres prêtres en pouvaient apprendre et enseigner autre chose que le culte. Le Secret lui-même était quelque chose d'entièrement étranger, aucun homme n'y était initié, on pouvait seulement en dépendre; le secret du Dieu caché dans le Saint des Saints a un tout autre sens que le secret des Dieux éleusiniens : des spectacles, des sentiments, de l'enthousiasme et de la prière, de toutes ces manifestations du Dieu à Eleusis, personne n'était exclus; il était seulement interdit d'en parler, car des paroles les eussent profanées, mais les affaires des Juifs, leurs activités, les règles de leur service, pouvaient bien alimenter leurs bavardages (*Deutéronome*, 30, 11), car il n'y a là rien de sacré : le sacré est éternellement en dehors d'eux, ils ne le voient ni ne le sentent.

Les apparitions sur le Sinaï lors de la réception solennelle de la loi avaient si bien abasourdi tous les Juifs qu'ils prièrent Moïse d'éviter de les conduire si près de Dieu : il n'avait qu'à s'entretenir seul à seul avec lui et leur transmettre ensuite ses commandements.

Les trois grandes fêtes annuelles, célébrées surtout par des festins et des danses, sont ce qu'il y a de plus humain dans la loi mosaïque; mais très caractéristique est la célébration du septième jour; des esclaves doivent bien accueillir cette rémission du travail, un jour d'oisiveté après six jours de peine. Mais maintenir des hommes par ailleurs libres et vivants un jour entier dans le pur vide, dans une unité inactive de l'esprit, faire

(a) Le Dieu ne pouvait s'emparer intégralement — assurer la destruction — de ce qui était destiné à le servir, il devait donc assurer sa subsistance.

du temps consacré à Dieu un temps vide et faire revenir ce vide si souvent, seul pouvait en avoir l'idée le législateur d'un peuple pour qui l'unité triste et non ressentie est ce qu'il y a de plus haut, qui oppose les six jours où son Dieu vit de la nouvelle vie d'un monde à ce Dieu même, qui considère cette vie comme une aliénation [ein fremdes Herausgehen aus sich] après laquelle on lui fait prendre du repos.

Dans cette passivité totale ne leur restait, en dehors des preuves à donner de leur servitude, que le pur besoin vide de conserver l'existence physique et de l'assurer contre la nécessité. Cette sécurité leur fut donc accordée en même temps que la vie : ils ne désiraient rien de plus, ils reçurent une terre pour y vivre, où le lait et le miel coulaient à flots ; en tant que peuple sédentaire et agriculteur, ils voulaient désormais posséder comme propriété la terre que leurs aïeux se contentaient de parcourir comme pasteurs ; tant qu'ils avaient mené cette vie, ils avaient laissé en paix les peuples naissants qui se groupaient en villes dans le pays, et qui de leur côté les laissaient tranquillement paître leurs troupeaux sur la terre en friches, honorant encore les tombes des Juifs quand ceux-ci n'erraient plus dans les parages. Leurs descendants n'étaient plus ces nomades, quand ils revinrent ; ils avaient succombé au destin si longtemps combattu pour leurs ancêtres dont la résistance n'avait fait qu'exaspérer toujours plus leur démon et le démon de leur peuple. Ils abandonnèrent bien le mode de vie de leurs ancêtres, mais comment leur Esprit eût-il pu se retirer d'eux ? Il allait nécessairement devenir en eux d'autant plus puissant et atroce que le changement survenu dans leurs besoins fit tomber une cloison essentielle entre leurs mœurs et celles des autres peuples ; leur cœur était désormais la seule puissance qui put s'opposer à un accord ; la nécessité les rendit hostiles, mais l'hostilité ne devait pas aller au-delà de la nécessité, au-delà de la lutte victorieuse pour s'établir au milieu des Chananitéens ; la différence des genres de vies entre peuples pasteurs et peuples cultivateurs avait disparu ; ce qui unit les hommes, c'est la pureté de leur esprit ; ce qui sépara les Juifs des Chananitéens, ce fut seulement leur esprit ; ce démon de la haine leur dit d'anéantir radicalement les anciens habitants ; ce qui sauve ici encore en

partie l'honneur de la nature humaine, c'est que, alors que le plus intime de l'esprit humain s'est perverti et changé en haine, il ne renie pourtant pas tout-à-fait son essence originaire, et ne réalise pas de façon complète ni entièrement conséquente sa perversité; les Israélites laissèrent donc subsister quantité d'habitants, victimes du pillage et asservis, mais en vie.

Ceux à qui la mort dans le désert ne permit pas d'atteindre la terre promise, n'avaient pas réalisé leur destinée, l'idée de leur existence; car leur vie était subordonnée à un but, et non pas quelque chose d'existant pour soi-même, qui se satisfît de soi — aussi leur mort ne pouvait leur apparaître que comme un mal et, comme toujours quand tout est soumis à un maître, comme un châtiment.

Étaient exemptés du service militaire tous ceux qui n'avaient pas encore occupé leur maison nouvellement construite, mangé une grappe de leur vigne nouvellement plantée, épousé leur fiancée..., car des hommes dont la vie allait justement s'accomplir auraient agi sottement en risquant pour la réalité de la vie tout ce qui la rend possible, la conditionne; il est contradictoire de mettre en jeu, pour le salut de la propriété et de l'existence, cette propriété et cette existence elles-mêmes; seules des réalités hétérogènes peuvent être sacrifiées l'une à l'autre; la propriété et l'existence, à l'honneur, à la liberté ou la beauté seulement, à quelque chose d'éternel, mais les Juifs n'avaient part à rien d'éternel (a).

Moïse appuie sa législation sur la menace — d'une beauté orientale — de la perte de toute jouissance et de tout bonheur; il offrait à l'esprit servile la représentation de lui-même, la terreur de la force physique.

Aucune autre réflexion sur l'esprit humain, aucune autre sorte de conscience n'apparaît dans les lois religieuses, et Mendelsohn (1) considère comme un grand mérite de sa foi de ne pas proposer de vérités éternelles. Qu'il existe un Dieu, voilà

(a) L'éternel était loin, très loin d'eux.

(1) Dans : *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum,* 1783, II p. 31-54 — cf. Appendice, p. 137.

où culmine l'édifice des lois de l'Etat, et si l'on pouvait appeler vérité un précepte mis sous cette forme, il ne serait certes pas difficile de dire s'il peut y avoir pour des esclaves une vérité plus profonde que l'affirmation selon laquelle ils ont un maître. Mais Mendelsohn a raison de ne pas appeler cela une vérité, car ce que nous trouvons chez eux comme vérité, ne leur apparaissait pas sous forme de vérités, de choses de la foi; la vérité est en effet quelque chose de libre, que nous dominons pas et dont nous en pouvons être dominé : c'est pourquoi l'existence de Dieu ne se présente pas comme une vérité, mais comme l'objet d'un commandement; les Juifs sont l'entière dépendance de Dieu, et ce dont on dépend ne peut avoir la forme d'une vérité; car la vérité est la beauté : représentée par l'entendement, le caractère négatif de la vérité est la liberté. Mais comment des hommes qui ne voyaient en toute chose que matière auraient-ils pu pressentir la beauté, comment auraient-ils pu agir selon la raison et la liberté, eux qui ne furent que dominateurs ou dominés ? Ils n'espéraient que l'immortalité médiocre dans laquelle la conscience de l'individu est sauvée, ils ne voulaient pas démordre de leur indépendance, parce qu'ils avaient renoncé à la volonté, à l'être même [Sein] dans leur existence [Dasein], voulant seulement perpétuer la possession d'un champ dans un de leurs descendants, un nom sans valeur et sans gloire dans un être produit par eux, ignorant tout de la joie d'une vie et d'une conscience qui s'élève au-dessus du manger et du boire. Aussi quel mérite y aurait-il eu à ne pas dégrader par des limitations ce qui n'avait pas d'existence présente, à ménager la liberté de ce qu'on ne connaissait pas ? C'est comme si les Esquimaux voulaient se croire supérieurs aux Européens, parce qu'on ne paie pas chez eux d'octroi sur le vin, ou parce qu'on n'accable pas d'impôts l'agriculture.

De même que, pour cette liberté laissée à certaines vérités, des apparences semblables résultent de causes opposées, de même, relativement à la subordination du droit privé au droit public, il y a une disposition de l'Etat mosaïque qui présente une ressemblance frappante avec les rapports que deux célèbres législateurs établirent dans leur république, mais elle relève d'une cause toute différente. Pour écarter de l'Etat le danger

que l'inégalité de la richesse eût fait courir à la liberté, Solon et Lycurgue avaient imposé diverses limitations au droit de propriété et exclut maint arbitraire qui eût pu conduire à l'inégalité des fortunes. De même, dans l'Etat mosaïque les biens d'une famille lui étaient attachés pour toujours. Celui qui, dans le besoin, avait vendu son bien et sa personne, devait recouvrer ses droits réels dans l'année du Jubilé et ses droits personnels dans l'année sabbatique (1), celui qui avait hérité de champs en surplus, devait ramener son domaine dans ses limites antérieures. Si un membre d'une autre tribu ou d'un autre peuple épousait une jeune fille qui n'avait pas de frère, et devenait de ce fait propriétaire, il entrait dans la famille et dans la tribu auxquelles les biens appartenaient; le bien familial dépendait donc moins de ce qu'une famille peut revendiquer de plus propre, de la marque ineffaçable résultant de la filiation à partir de parents déterminés, que d'un élément extérieur.

Le principe des lois analogues aux précédentes, dans la république grecque, était que l'inégalité qui sans elles se serait produite, eût pu mettre en danger la liberté des citoyens appauvris et conduire à leur anéantissement politique; chez les Juifs, le principe était que ceux-ci n'avaient aucune liberté ni aucun droit, puisqu'ils ne possédaient toutes choses qu'à titre de prêt, non de propriété (a), c'était que la qualité de citoyen était pour tous un néant — les Grecs devaient être égaux, parce que *tous* libres, indépendants; les Juifs, parce que *tous* incapables d'indépendance. Ainsi chaque Juif appartenait à une famille, parce qu'il avait une part de ses terres, mais elle non plus ne pouvait l'appeler son bien propre; il lui était seulement concédé par faveur; l'incapacité pour tout Juif d'accroître sa terre ne fut à coup sûr qu'un idéal visé par le législateur et son peuple ne semble pas s'y être jamais véritablement conformé; si elle avait eu pour motif dans l'âme du législateur

(1) Cf. *Lévitique*, 25.

(a) *Lévitique*, 25, $_{23}$ sqq et v. $_{84}$: vous ne pouvez rien aliéner car la terre est à moi, vous êtes chez moi des étrangers, des ressortissants d'une nation étrangère.

l'intention d'empêcher l'inégalité de la richesse, on aurait pris des dispositions toutes différentes, on aurait supprimé beaucoup d'autres sources d'inégalité, le but principal de sa législation eût dû être la liberté des citoyens, idéal de constitution à quoi rien ne répond dans l'esprit de Moïse et de son peuple. — L'incapacité d'accroître les biens immeubles n'était pas une conséquence de l'égalité des droits sur le sol, mais de l'égalité dans la privation totale de ces droits. Le sentiment de cette égalité, suscita l'indignation de Dathan et Koré qui jugèrent inconséquent que Moïse se réservât le privilège d'exercer les fonctions importantes (*Nombres*, 16, 3). — L'apparence de rapports internes de droit public disparut avec la manifestation du principe d'où ces lois étaient résultées. Puisque le rapport établi entre les Juifs comme citoyens n'était que l'égalité de tous dans la dépendance à l'égard de leur souverain invisible et de ses serviteurs et fonctionnaires visibles, et qu'il n'y avait ainsi proprement aucune citoyenneté, on ne pouvait donc rien trouver chez eux qui ressemblât à un droit public interne, ni à un pouvoir législatif déterminant un droit public; comme pour toute tyrannie, il est ici contradictoire de s'interroger sur l'existence d'un droit public interne. Mais on peut et on doit trouver des tribunaux et des fonctionnaires (des scribes), et aussi un genre de souverains à vie (parmi les chefs des tribus) ou de commandants et de gouverneurs apparaissant et disparaissant arbitrairement selon les besoins du moment ou par la force. Seule une telle forme du lien social peut aussi expliquer qu'on ait pu ne pas se préoccuper de déterminer si l'on introduirait ou non un pouvoir royal; pour le cas où les Israélites auraient eu l'idée de se faire gouverner comme d'autres peuples par un roi, Moïse donna simplement quelques préceptes qui d'une part sont conçus de telle sorte que l'on pouvait à volonté obéir ou ne pas obéir à la puissance royale et qui d'autre part même très généralement n'impliquent nullement l'établissement d'une constitution ou de quelques droits du peuple en face des rois. Quels droits pouvaient être en danger pour un peuple qui n'en avait pas et chez qui il n'y avait plus aucune liberté exposée à l'oppression ?

Moïse ne vécut pas la complète mise en pratique de sa lé-

gislation, qui du reste à aucun moment de l'histoire d'Israël n'entra pleinement en vigueur ; il mourut en punition d'un seul geste manifestant un semblant d'indépendance, pour un seul coup donné sans ordre. — Dans la vue d'ensemble qu'il donne de sa vie politique (a), il compare la façon dont le Dieu des Juifs les guida par son entremise à la conduite de l'aigle qui veut habituer ses petits à voler : il ne cesse de battre des ailes au-dessus du nid, il les prend aussi sur ses ailes et les emporte au loin. — Seulement les Juifs ne développèrent pas ce beau symbole, ces aiglons ne sont pas devenus des aigles ; leur rapport avec leur Dieu évoque plutôt l'image d'un aigle montrant le principe de son vol à des pierres qu'il aurait couvées par erreur ; il les emporte sur ses ailes dans les nuages, mais jamais leur lourdeur ne peut se faire vol, de la chaleur qu'il leur a transmise jamais ne peut jailir la flamme de la vie.

Tous les états consécutifs du peuple juif, y compris l'état misérable et sordide où il se trouve encore de nos jours, ne sont que les conséquences et les développements de son destin originel — une puissance infinie à laquelle ils se sont opposés vainement — qui les a malmené et les malmènera jusqu'à ce qu'il se réconcilient avec lui dans l'esprit de beauté et, par cette réconciliation, le suppriment.

La mort de Moïse fut suivie d'une longue période où alternent l'indépendance de la nation et la soumission à des peuples étrangers. Le destin de perdre par malchance son indépendance et de trouver dans l'oppression le courage de la reconquérir, ce destin commun à tous les peuples dut nécessairement, comme destin du peuple Juif, subir deux modifications particulières :

a) L'affaiblissement des Juifs, leur mauvaise fortune, apparurent comme un passage au service de Dieux étrangers, et le courage de regagner de haute lutte leur indépendance comme un retour à leur propre Dieu. Dans le malheur, l'esprit de haine et de dévastation s'était retiré des Juifs, leur El Chaddaï, leur Dieu de la nécessité. Des sentiments plus humains se firent

(a) *Deutéronome*, 32, 11.

jour dans leurs cœurs, des rapports plus amicaux s'établirent; ils pressentirent l'existence d'esprits plus beaux et servirent des Dieux étrangers. Mais, jusque dans ce culte, les voilà la proie de leur destin : ils ne peuvent devenir les adorateurs, mais seulement les valets de ces Dieux, ils tombent dans la dépendance du monde qui était auparavant assujetti à eux-mêmes ou à leur Etre Idéal; du coup, leur force qui ne reposait que sur la haine se retire d'eux, et la cohésion de leur Etat se trouve complètement dissoute; il ne put jamais trouver une consistance en donnant une consistance à la vie de chaque citoyen. — Les Juifs ne pouvaient demeurer unis dans un Etat qu'en dépendant tous d'une réalité commune, mais d'une réalité commune qui fut à eux seulement, et opposée au reste des hommes [a]. — Au service des Dieux étrangers, ils ne devinrent sans doute infidèles à aucune des lois que nous appelons les lois organiques de l'Etat, mais bien au principe de toute leur législation et de leur Etat; d'où, par une conséquence très logique, l'interdiction de l'idolâtrie, une de leurs premières lois, et des plus sévères. Dans le mélange avec d'autres peuples, dans les liens du mariage, de l'amitié, dans tous les modes d'une même vie amicale et non plus servile, se développa quelque chose de commun entre eux, ils jouissaient ensemble du soleil, ils levaient ensemble leurs regards vers la lune et les étoiles, ou bien, s'ils réfléchissaient sur leur sensibilité elle-même, ils y découvraient des liens, des états capables de les unir; et dans la mesure où ils se représentent ces astres en liaison avec leur propre unanimité, avec le sentiment dans lequel ils sont un seul et même être, où par conséquent ils se les représentent comme quelque chose de vivant, ils ont des Dieux. — Mais dans la faible mesure où l'âme de la nationalité juive, l'*odium generis humani*, s'adoucissait, dans la mesure où des démons plus amicaux les

[a] *Deut.*, 4, 19-20. De peur que levant toi aussi les yeux vers le ciel, et voyant le Soleil et la lune et les étoiles, toute l'armée du ciel, tu n'ailles te prosterner et leur adresser des prières : ce sont des choses que le Seigneur ton Dieu a données à tous les peuples, sous l'étendue du ciel; mais vous, le Seigneur vous a accueillis.

unissaient à des étrangers et les transportaient au-delà des limites que la haine leur avait fixées, ils étaient aussi bien des transfuges, ils rôdaient dans la zone d'une jouissance où ils n'étaient plus aussi esclaves qu'auparavant; faire l'expérience qu'en dehors de leur part d'héritage il y avait encore quelque chose qu'un cœur humain pût accueillir, faire cette expérience était un acte de désobéissance de la part de valets qui veulent connaître quelque chose en dehors de ce qu'ils ont reçu du maître, et le considérer comme leur. Dès qu'il leur fut donné à eux aussi d'avoir le pur sentiment de l'humanité et ne pas redevenir les valets de l'Etre originairement libre, leur force se retira d'eux, il y avait désormais une contradiction en eux : comment eussent-ils pu repousser d'un seul coup tout leur destin, le vieux pacte de la haine et organiser une belle harmonie ? Ils furent bientôt rejetés vers ce pacte; car dans cette dissolution de leur communauté et de leur Etat, ils devinrent la proie de plus puissants; leur mélange avec d'autres peuples se révéla comme une dépendance. — L'oppression réveilla la haine : leur Dieu sortit du sommeil : leur désir d'indépendance était proprement le désir de dépendre de quelque chose qui leur fut particulier.

b) Les transformations dont les autres nations mirent souvent des millénaires à parcourir le cycle, durent être nécessairement très rapides pour le peuple Juif; chacun de ses états était trop violent pour qu'il pût y tenir longtemps; l'état d'indépendance, lié à l'hostilité universelle, ne pouvait durer, il était trop opposé à la nature; l'état d'indépendance des autres peuples est un état de bonheur, de plus belle humanité; mais l'état d'indépendance des Juifs ne pouvait être qu'un état de passivité et de laideur parfaites, parce que leur indépendance ne leur assurait, avec le manger et le boire, qu'une existence médiocre; en perdant avec l'indépendance ces pauvres avantages, ils perdaient tout, ou bien, dans le danger, il ne leur restait rien de vivant qu'ils eussent pu garder par devers eux comme une source de joie, et dont la jouissance les eût aidé à supporter plus d'une misère et beaucoup de sacrifices; sous l'oppression, leur mesquine existence courut un danger immé-

diat et ils frappèrent furieusement pour la sauver [a]. Cette existence animale n'était pas compatible avec la belle forme d'humanité qui leur eût apporté la liberté.

Lorsque les Juifs introduisirent chez eux le pouvoir royal (que Moïse tint pour compatible avec la théocratie, mais non Samuel), beaucoup d'individus reçurent une importance qu'ils partagèrent avec les prêtres ou qu'ils durent défendre contre eux. Dans les Etats libres, l'introduction de la monarchie abaisse tous les citoyens au rang de personnes privées; au contraire, dans cet Etat où chacun était politiquement un néant, elle éleva du moins quelques individus à la dignité d'un quelque chose plus ou moins limité. Une fois disparu l'éclat du règne très éphémère mais tyrannique de Salomon, les nouveaux éléments que l'introduction de la royauté avait encore entrelacés dans le fouet du destin — la soif du pouvoir et l'impuissance du commandement — déchirèrent complètement le peuple Juif et tournèrent contre ses propres entrailles la dureté et l'impiété furieuses qu'il avait auparavant dirigées contre d'autres nations : dans ses propres mains, ils dirigèrent son destin contre lui. Il apprit du moins à redouter les nations étrangères; de peuple dominant en idée, il devint un peuple dominé dans la réalité, et il acquit le sentiment de sa dépendance extérieure. Un triste semblant d'Etat se conserva encore quelque temps à force d'humiliations, jusqu'au moment où il fut complètement abattu — car la politique de la faiblesse qui ruse n'évite jamais le jour du malheur — désormais privé de la force nécessaire à son relèvement. De temps en temps, des inspirés avaient cherché à retenir le génie ancien, à le ranimer dans son agonie; mais l'inspiration ne peut faire revenir dans une nation son génie enfui, conjurer par sa magie le destin d'un peuple : elle fait jaillir un nouvel esprit des profondeurs de la vie,

---

[a] Ils n'auraient pu, comme certains fanatiques plus tard, se livrer au bourreau ou mourir volontairement de faim, parce qu'ils n'étaient pas attachés à une idée, mais à une existence animale; et ils croyaient en leur Dieu, parce que, complètement séparés de la nature, ils trouvaient en lui le moyen de s'unir à elle en la dominant.

si elle est pure et vivante. Mais les prophètes juifs allumèrent leur flamme au flambeau d'un démon endormi ; ils cherchèrent à reconstituer sa force antique et, en détruisant les diverses attaches avec le siècle, à lui rendre son antique et sublime unité contemplative ; ils ne purent ainsi devenir que de froids fanatiques : leur intrusion dans la politique, l'intrigue limitait et annihilait leur action, ils ne purent que rappeler le souvenir des temps anciens et jeter d'autant plus la confusion dans le présent, mais non inaugurer une ère nouvelle. Avec l'entrée en jeu des passions, le retour à une passivité sans heurts fut impossible, dans ces cœurs passifs leur rage fut d'autant plus atroce. Pour échapper à cette réalité terrible, les hommes cherchèrent une consolation dans des idées : le Juif moyen, qui voulait bien renoncer à lui-même, mais non à son objet, dans l'espérance d'un messie à venir ; les Pharisiens, dans l'exercice de leurs fonctions, dans l'action au sein de la réalité objective présente et dans une totale union de leur conscience avec elle ; (parce que, dans leur incomplétude, ils sentaient en dehors de la sphère de leur action où ils étaient les maîtres des forces étrangères à eux, ils croyaient au mélange d'un destin étranger avec la puissance de leur vouloir et de leur activité) ; les Sadducéens cherchèrent un remède dans l'extrême variété de leur existence et dans la dispersion d'une vie changeante remplie seulement de déterminations et dans laquelle l'indétermination n'était que la possibilité du passage à d'autres déterminations ; les Esséniens, dans un Etre Eternel, dans une fraternisation capable d'exclure complètement la propriété, source de division, et ses conséquences, et de faire d'eux une unité vivante, sans diversité ; dans une vie commune indépendante de tous les rapports qui constituent la réalité, et dont les délices eussent pour principe l'habitude de l'existence en commun, une communauté qui en raison de la complète égalité de ses membres ne fût troublée par aucune diversité. Plus totale était la dépendance des Juifs à l'égard de leur propre loi, et d'autant plus grande était nécessairement leur indocilité, dans le cas où la législation leur permettait d'avoir des volontés — c'est-à-dire seulement lorsque le culte rencontrait une opposition. Autant ils se laissaient facilement entraîner à trahir leur foi quand l'étran-

ger s'approchait d'eux sans haine, lorsqu'ils n'étaient pas dans le besoin et que leurs médiocres plaisirs étaient assurés, autant ils luttaient avec acharnement pour leur culte, quand il était attaqué. Ils se battaient pour lui comme des désespérés, ils étaient même capables dans la lutte d'enfreindre ses commandements, par exemple la fête du Sabbat, alors qu'aucun ordre étranger n'eût pu les décider à les violer consciemment même par la force. Et dans la mesure où la vie en eux se trouvait blessée, où il ne restait en eux rien de libre, rien de saint, leur action tournait à la fureur la plus impie, au fanatisme le plus forcené.

L'espoir des Romains de voir leur fanatisme s'apaiser sous une domination pleine de mesure, fut déçu; il se ralluma et s'ensevelit sous ses propres ruines.

La grande tragédie du peuple Juif ne ressemble point à la tragédie grecque, elle ne peut susciter la crainte ou la pitié, car toutes deux ne sont éveillées que par l'erreur fatale d'un être beau; leur tragédie ne peut éveiller que l'horreur. Le destin du peuple Juif est semblable au destin de Macbeth : il sortit de la nature, s'attacha à des êtres étrangers; piétinant et détruisant à leur service tout ce qu'il y a de sacré dans la nature humaine, il dut finalement se voir abandonné de ses Dieux (car c'étaient des objets, il était leur esclave), anéanti jusque dans sa foi (1).

---

(1) On trouvera en appendice les ébauches plus anciennes utilisées dans la rédaction de tout ce texte.

Jésus apparut peu de temps avant la dernière crise provoquée par la fermentation des divers éléments du destin juif. Dans la période de fermentation interne où cette matière composite se développe avant de se rassembler en un tout, avant que les oppositions se manifestent à l'état pur et que la guerre ouverte se déclare, plusieurs éclatements partiels précèdent le dernier acte. Des hommes à l'âme commune mais aux passions fortes ne comprirent qu'incomplètement le destin du peuple juif et n'eurent en conséquence la sérénité nécessaire, ni pour se laisser emporter passivement, inconsciemment, par sa vague et nager seulement suivant le courant du siècle, ni pour attendre une situation plus développée qui seule leur eût permis de se rallier à une puissance supérieure. Ils furent les avants-coureurs de la fermentation du Tout et tombèrent sans gloire ni sans avoir rien accompli.

Jésus ne combattit pas simplement une partie du destin juif, car il n'avait partie liée avec aucune autre, mais il s'opposa à lui dans sa totalité; il était donc au-dessus du destin et chercha à élever son peuple au-dessus de son destin. Mais des hostilités comme celles qu'il suscita ne peuvent être que surmontées à force de la vaillance et non conciliées par l'amour; ainsi, sa noble tentative de maîtriser la totalité du destin échoua nécessairement à l'intérieur de son peuple et lui-même dut en être la victime. Comme Jésus ne s'était en aucune façon battu aux côtés du destin, sa religion ne pouvait rencontrer une large audience auprès de son peuple, car il possédait encore trop, mais elle en trouva une dans le reste du monde, auprès d'hommes qui n'avaient aucune part au destin, qui n'avaient rien à défendre (1).

.. ..

(1) Lacune du texte, que le fragment VI donné en appendice permet de compléter.

L'ordre selon lequel les différents aspects de la législation juive sont observés est par conséquent un ordre extérieur à elle, artificiel, et les distinctions n'y interviennent qu'en rapport avec les différentes réactions qu'elle suscite.

Aux commandements qui imposaient simplement de servir le Seigneur, exigeant une soumission aveugle, une obéissance sans joie, étouffante, sans amour, c'est-à-dire aux commandements du culte, Jésus opposa leur exacte antithèse, un instinct, et même un besoin de l homme. Comme les actes religieux sont ce qu'il y a de plus spirituel, de plus sacré, ce qui dans le développement des oppositions nécessaires cherche encore à unifier, s'efforce de représenter l'unification dans l'idéal comme étant pleinement, comme n'étant plus opposée à la réalité, et cherche en conséquence à l'exprimer et à l'affirmer dans une action, ils sont aussi, dès que l'esprit de beauté leur fait défaut, les plus vides, la plus absurde servitude, qui exige la conscience d'un anéantissement; une action où l'homme exprime son néant, sa passivité; la satisfaction du besoin humain le plus vulgaire est bien supérieure, puisqu'elle implique au moins, immédiatement, le sentiment ou la conservation d'une existence, si vide soit-elle.

Que l'extrême besoin porte atteinte au sacré, c'est là une proposition identique, car le besoin est un état de déchirement; un acte qui porte atteinte à un objet sacré se révèle comme inspiré par le besoin [a]. Dans le besoin, ou bien l'homme est

---

[a] Le besoin ne peut se manifester autrement. Mais le geste futile qui profane un objet sacré ne peut résulter que du mépris de cet objet; et le moindre sentiment de respect suffira déjà à interdire une manifestation de la fantaisie ou du caprice. Le contraste entre la sainteté d'un objet ou d'un commandement et sa profanation, grandit d'autant plus que plus mince était le besoin, plus grand le caprice dans la profanation.

transformé en objet et asservi, ou bien il doit faire de la nature un objet et l'asservir. Il n'y a pas que la nature qui soit sainte, il peut y avoir aussi du sacré comme qualité des objets eux-mêmes, non seulement lorsqu'ils sont des représentations d'un Etre Idéal unifiant une pluralité d'êtres, mais aussi quand ils sont de quelque manière en rapport avec lui, quand ils lui appartiennent. Le besoin peut imposer la profanation d'une chose sacrée; mais lui porter atteinte sans nécessité n'est que malignité, si ce en quoi un peuple est uni est en même temps une propriété commune, car alors l'offense faite à la sainteté est en même temps une atteinte injuste au droit de tous; le zèle pieux qui détruit le temple et les autels d'un culte étranger et chasse ses prêtres, profane des choses saintes communes à tous. Mais si un objet sacré n'assure l'union de tous que dans la mesure où tous renoncent et sont asservis, celui qui se sépare des autres ne fait que reprendre son droit et l'atteinte qu'il porte à cette chose ou à ce commandement sacré ne cause de trouble que dans la mesure où il rejette la vie en commun avec eux et où il revendique pour lui-même l'usage arbitraire de la chose, objet ou ce qu'on voudra d'autre. Mais plus un tel droit et l'ennui d'y renoncer sont minces, moins on voudra en prendre prétexte pour s'opposer à ses concitoyens sur ce qui est pour eux la réalité suprême, moins on voudra détruire le lien de la communauté dans son nœud le plus intime.

Mais comme la communauté dans son ensemble devenait pour Jésus objet de mépris, comme il s'était entièrement exclus de l'existence de son peuple, ce genre d'égards n'eut plus cours dont un ami, lorsqu'il s'agit de bagatelles, fait preuve vis-à-vis de celui avec qui il forme un seul cœur et une seule âme; le souci d'un rite juif ne lui fit jamais interdire ni même ajourner la satisfaction de besoins très ordinaires ou d'une fantaisie; il laissait transparaître en cela l'abîme qui le séparait de son peuple et tout son mépris pour l'asservissement à des lois objectives.

Ses compagnons scandalisèrent les Juifs en arrachant des épis le jour du Sabbat; la faim qui les y avait poussés ne pou-

vait guère trouver dans ces épis de quoi se satisfaire; le respect du Sabbat aurait pu leur faire ajourner cette mince satisfaction jusqu'à la prochaine localité où ils eussent trouvé des aliments tout préparés. Aux Pharisiens qui blâment cette action illicite, Jésus oppose l'exemple de David, mais David n'avait touché que dans l'extrême besoin aux pains de proposition; il cite aussi la profanation du Sabbat par le trafic des prêtres; mais comme ce trafic est légal, il ne constitue pas une profanation; et si d'un côté Jésus aggrave la faute, en remarquant que les prêtres ne profanent le Sabbat que dans le temple, tandis que dans son cas il s'agit de bien plus parce que la nature est plus sainte que le temple, d'un autre côté il élève en général la nature, profane et non divine aux yeux des Juifs, au-dessus de la limitation par laquelle ils réduisent le monde en rapport avec Dieu à un seul emplacement établi par eux. A la sanctification d'une époque de l'année, Jésus oppose immédiatement l'homme, et il la fait passer après la satisfaction même purement apparente d'un besoin humain.

Le même jour, Jésus guérit une main desséchée; la conduite des Juifs quand ils voient leur bétail en danger, de même que la consommation par David des pains consacrés ou le trafic des prêtres le jour du Sabbat, leur montre bien que même pour eux la sainteté de ce jour n'est pas une règle absolue, qu'eux aussi connaissent quelque chose de plus haut que l'observance de ce commandement; mais aussi dans l'exemple que Jésus oppose ici aux Juifs il s'agit d'un cas d'urgence et l'urgence efface la faute; l'animal qui tombe dans le ruisseau veut être secouru dans l'instant, mais la question de savoir si l'homme serait encore privé de l'usage de sa main jusqu'au coucher du soleil n'avait aucune importance; l'action de Jésus exprimait la volonté arbitraire d'accomplir cette action quelques heures plus tôt et la priorité de cet arbitraire sur un commandement qui émane de l'autorité suprême.

A l'usage de se laver les mains avant le repas, Jésus oppose toute la subjectivité de l'homme (Matth., 15, 2) et au-dessus de la soumission au commandement, de la pureté ou de l'impureté

d'un objet, il place la pureté ou l'impureté du cœur. Il situe la subjectivité indéterminée, le caractère, dans une sphère entièrement nouvelle qui n'a plus rien de commun avec celle de l'exécution ponctuelle de commandements objectifs.

Cet attitude de Jésus à l'égard des commandements purement objectifs, auxquels il opposa quelque chose d'absolument hétérogène, le subjectif en général, n'est pas celle qu'il adopta à l'égard des lois que nous appelons, selon les points de vue, lois morales ou lois civiles [a]. Comme elles expriment des rapports naturels de l'homme sous forme de lois, les confusions dont elles sont l'objet résultent de ce qu'elles deviennent objectives en totalité ou seulement en partie. Comme la loi est conciliation d'opposés dans un concept qui comme tel les laisse subsister comme opposés, et que le concept lui-même consiste dans l'opposition à un réel, il exprime un « tu dois ». Dans la mesure où le concept est considéré non selon son contenu mais selon sa forme, comme un concept créé et conçu par l'homme, la loi est une loi morale ; dans la mesure où on ne regarde qu'au contenu, comme union déterminée d'opposés déterminés, et où par conséquent le devoir-être ne résulte pas d'une propriété du concept mais est posé par un pouvoir étranger, la loi est une loi civile. Parce que de ce dernier point de vue l'union des opposés n'est pas conçue [begriffen], n'est pas subjective, les lois civiles contiennent la détermination consistant dans l'opposition

---

[a] **Qui sont subjectives dans la mesure où elles ont leur principe dans une activité de l'être humain, dans une de ses facultés.**

d'une pluralité de vivants [a]. Les lois purement morales au contraire posent la détermination de l'opposition dans *un* vivant; ainsi les premières délimitent l'opposition de vivants contre d'autres vivants, les secondes l'opposition d'*un* aspect, d'*une* faculté du vivant contre d'autres aspects, d'autres facultés de ce même vivant [b]; et dans cette mesure une des facultés de cet être exerce sa domination sur une autre. Des lois purement morales, non susceptibles de devenir des lois civiles, c'est-à-dire dans lesquelles les opposés et leur conciliation ne pourraient avoir la forme de réalités hétérogènes, seraient des lois concernant la délimitation des forces dont l'activité ne se rapporte pas à d'autres hommes. Les lois, quand elles opèrent comme lois purement civiles, sont positives, mais comme pour leur contenu elles sont identiques à des lois morales, comme la conciliation des éléments objectifs dans le concept présuppose une conciliation non objective ou peut le devenir, c'est leur forme de lois civiles qui se trouverait supprimée, si elles deve-

---

[a] Opposition dans laquelle ils peuvent demeurer.

[b] Ces lois par nature ne sont positives que partiellement, puisqu'elles ne sont que la réflexion sur une faculté unilatérale, étrangère aux autres, et que par suite celles-ci sont exclues ou dominées par la première — mais elles peuvent aussi devenir entièrement positives, quand elles agissent non pas même comme une faculté de l'homme mais comme un pouvoir absolument étranger, quand ce maître n'est même plus l'homme, mais absolument hors de lui. — Pour rendre ces commandements subjectifs, Jésus ne prit pas la voie consistant à montrer que ce sont des lois universelles, que cette universalité est la manifestation d'une faculté de l'homme, d'une faculté de l'universel, de la raison, comme si ce développement en les représentant comme produits d'un pouvoir humain pouvait leur ôter leur objectivité, leur positivité.

naient des lois morales où le « tu dois » ne serait plus le commandement d'une puissance étrangère, mais la conséquence de leur propre concept, du respect pour le devoir. Mais les lois morales non susceptibles de devenir des lois civiles peuvent, elles aussi, devenir objectives, quand la conciliation (ou la délimitation) n'est pas l'opération d'un concept, d'un commandement, mais de quelque chose d'étranger à la faculté délimitée, quoique subjectif lui aussi. Cette sorte d'objectivité ne pourrait être supprimée que par le rétablissement du concept lui-même et la délimitation de l'activité par lui. On aurait pu s'attendre à ce que Jésus travaillât contre la positivité des lois morales, contre la pure légalité, en montrant que la loi est un universel et que son caractère obligatoire réside tout entier dans son universalité, parce que si chaque « tu dois », si tout ordre se donne comme quelque chose d'étranger, d'un autre côté comme concept (l'universalité), il est quelque chose de subjectif, en quoi il perd, en tant que produit d'une faculté humaine, de la faculté de l'universel, de la raison, son objectivité, sa positivité, son hétéronomie, le commandement se représentant comme fondé dans une autonomie du vouloir humain ; mais par cette voie la positivité n'eût été que partiellement écartée [c], et entre le Chaman toungouse (1), les prélats d'Europe qui dirigent l'Eglise et l'Etat, le Mongol, le Puritain... d'une part, et l'homme qui obéit au simple commandement du devoir, la différence n'est pas que les uns se rendraient esclaves, tandis que l'autre serait libre, mais que les premiers ont leur maître hors d'eux, tandis que le second le porte en lui-même et est de ce fait son propre esclave ; pour le particulier : tendances, inclinations, amour passionnel, sensibilité, ou comme on voudra l'appeler, l'universel est nécessairement et éternellement quelque chose d'étranger, d'objectif ; il subsiste une positivité indestructible,

---

[c] Car l'obligation du devoir est une universalité qui reste opposée au particulier et celui-ci se trouve asservi tandis qu'elle exerce sa domination.

(1) Hegel utilise ici contre Kant une proposition de Kant lui-même ; cf. *La Religion dans les limites de la simple raison*, IV, 2, § 3 (Note de NOHL).

parfaitement inacceptable en ce que le contenu que reçoit le commandement universel, à savoir un devoir déterminé, contient la contradiction d'être à la fois limité et universel, et, au nom de l'universalité, fait preuve des exigences les plus rigoureuses en faveur de son unilatéralité. Malheur aux rapports humains qui ne se trouvent pas exactement impliqués dans le concept du devoir : comme il n'est pas simplement la pensée vide de l'universalité, mais doit se manifester dans une action, il exclut aussi bien toutes les autres relations, ou étend sur elles sa domination.

Celui qui voulait rétablir l'homme dans son intégrité ne pouvait suivre cette voie où le déchirement humain s'aggrave seulement d'un orgueil entêté. Agir dans l'esprit de la loi ne pouvait vouloir dire pour Jésus agir par respect pour le devoir en contradiction avec les inclinations; car les deux parties de l'âme (on ne peut employer d'autre langage pour parler de son déchirement) ne se trouveraient justement plus conformes à l'esprit de la loi, mais opposées à cet esprit, l'une parce qu'elle serait ce qui exclut, et donc une réalité limitée par elle-même, l'autre parce qu'elle serait un être opprimé.

Cet esprit de Jésus s'élevant au-dessus de la moralité se montre directement opposé aux lois dans le Sermon sur la Montagne qui est un essai, tenté sur plusieurs exemples de lois, de leur retirer leur légalisme, leur forme de lois : il ne prêche pas le respect pour elles, mais il dévoile le contenu qui les remplit et les supprime comme lois, qui est par conséquent supérieur à l'obéissance aux lois et les rend superflues. Si le commandement présuppose une scission et si la domination du concept s'annonce dans un « tu dois », au contraire ce qui s'élève au-dessus de cette scission est un *être* [Sein], une modification de la vie qui n'est exclusive et par conséquent limitée que relativement à l'objet, du fait que l'exclusion ne résulte que du caractère limité de l'objet et ne concerne que lui.

Si Jésus exprime aussi ce qu'il pose au-dessus des lois et contre elles comme des commandements (ne pensez pas que je veuille supprimer la loi; que Votre Parole soit; je vous dis de ne pas résister, etc...; aime Dieu et ton prochain), ces façons de parler sont des ordres dans un tout autre sens que le « tu

dois » du commandement; elles tiennent simplement à ce que le vivant est pensé, exprimé, restitué sous la forme, étrangère à lui, du concept. Si donc c'est le vivant qui apparaît sous la forme d'un réfléchi, d'une parole que l'homme reçoit, Kant (1) avait grand tort de considérer ce mode d'expression inadéquat au vivant: aime Dieu par-dessus tout et ton prochain comme toi-même, comme un commandement qui exige le respect pour une loi, qui ordonne d'aimer. Cette confusion avec ce commandement du devoir qui, lui, consiste dans l'opposition du concept et du réel, et cette manière tout-à-fait inadéquate d'exprimer le vivant, sont au principe de la démarche par laquelle Kant, avec profondeur, réduit au devoir ce qu'il nomme un commandement : aime Dieu par-dessus tout et ton prochain comme toi-même. Et sa remarque selon laquelle l'amour ou, conformément à la signification qu'il croit devoir attribuer à cet amour, la *bonne volonté* dans l'accomplissement de tous les devoirs, ne peut faire l'objet d'un commandement, tombe d'elle-même; parce que dans l'amour toute idée de devoir est supprimée. Et l'hommage qu'il rend par ailleurs à cette parole de Jésus, en y voyant l'idéal de sainteté que ne peut atteindre aucune créature, se trouve aussi prodigué en pure perte; car cet idéal qui représente les devoirs comme accomplis de bon gré, est contradictoire en soi : des devoirs supposent une opposition et le bon gré n'en implique aucune; et il peut tolérer cette contradiction sans conciliation dans son idéal en déclarant (étrange association de qualités) les créatures raisonnables néanmoins susceptibles de faillir et incapables d'atteindre cet idéal.

Jésus commence le Sermon sur la Montagne par des sortes de paradoxes où, d'emblée et sans équivoque, il explique toute son âme à la foule de ses auditeurs, déclarant qu'ils doivent attendre de lui quelque chose de tout-à-fait inaccoutumé, un autre génie, un autre monde. Ce sont des exclamations exaltées pour dire tout de suite son éloignement de la commune évaluation des vertus, pour annoncer un nouveau droit, une nouvelle

(1) Cf. Kant. *Critique de la Raison Pratique,* 1ère Partie, Livre I, chap. III.

lumière, une autre région de la vie dont le rapport avec le monde ne peut consister qu'à être haï et persécuté par lui. Dans la description de ce royaume du Ciel, ne figure pas toutefois la suppression [Auflösung] des lois, mais elles doivent être accomplies par une justice qui soit autre et plus totale que celle de la fidélité au devoir : l'incomplétude des lois trouve son accomplissement.

Il montre alors le principe de cet accomplissement pour plusieurs lois : ce principe plus riche peut être appelé le penchant à agir comme les lois l'ordonneraient [a], l'unité de l'inclination et de la loi, grâce à laquelle celle-ci perd sa forme de loi ; cet accord avec l'inclination est le πληρωμα (1) de la loi, un être [b], qui, pour s'exprimer autrement, est le complément de la possibilité ; car la possibilité, en tant qu'être-pensé, est l'objet, l'universel ; l'être [b] est la synthèse du sujet et de l'objet, dans laquelle sujet et objet ont perdu leur opposition ; de même ce penchant (une vertu) est une synthèse dans laquelle la loi perd son universalité (en vertu de laquelle Kant la nomme toujours objective), le sujet sa particularité, et tous deux leur opposition, tandis que dans la vertu kantienne cette opposition demeure, l'un des opposés devenant un élément dominateur, l'autre un élément dominé. L'accord de l'inclination et de la loi est de telle nature qu'elles ne sont plus distinctes ; et l'expression : accord de l'inclination et de la loi se révèle tout-à-fait inadéquate, parce qu'en elle l'inclination et la loi se présentent encore comme des réalités particulières, comme des opposés, parce qu'elle pourrait facilement donner à entendre que la disposition morale, la vénération pour la loi et la détermination du vouloir par la loi, s'appuient sur une inclination différente d'elles-mêmes et que, du fait que les éléments qui s'accordent sont distincts, leur accord n'est de son

---

[a] Non pas un renfort apporté à la disposition morale par l'inclination, mais une disposition morale qui soit inclination, c'est-à-dire une disposition morale qui n'a pas à lutter.

(1) *L'accomplissement.*

[b] Réalité.

côté que contingent, simple unité de réalités hétérogènes, être pensé. Mais comme dans cet accomplissement des lois et de ce qui s'y rattache, le devoir, la disposition morale et le reste cessent d'être un universel opposé à l'inclination et que l'inclination cesse d'être un particulier opposé à la loi, cet accord est vie et, en tant que rapport de réalités distinctes, amour : un être qui, exprimé comme concept, comme loi, est nécessairement égal à la loi, c'est-à-dire à lui-même, ou qui de même, comme réalité, comme inclination comme opposé au concept, est égal à lui-même, à l'inclination [c].

Ainsi, le commandement : tu ne dois pas tuer, est un principe reconnu comme valable pour le vouloir de tout être raisonnable et qui peut valoir comme principe d'une législation universelle. Jésus oppose à ce commandement le génie plus élevé de la conciliation (une modification de l'amour) qui, non seulement n'agit pas contre la loi, mais la rend entièrement superflue, et renferme une plénitude tellement plus riche, plus vivante, que pour lui quelque chose d'aussi pauvre qu'une loi n'existe absolument pas. Si l'esprit de conciliation — du fait qu'en lui la loi dépouille sa forme, du fait que le concept est chassé par la vie — perd de cette universalité qui dans le concept renferme en elle toute particularité, cette perte n'est qu'apparente et représente en réalité un gain infini en raison de la richesse de ses relations vivantes avec les individus, peut-être peu nombreux, qui se trouvent mis en rapport avec lui. Il n'exclut pas le réel mais le pensé, les possibilités, et cette richesse de la possibilité dans l'universalité du concept, la for-

---

[c] Tout commandement ne peut exprimer qu'un devoir-être, parce qu'il est universel; il dénonce sa propre insuffisance du seul fait qu'il n'exprime pas d'être; à un commandement comme : tu ne dois pas tuer, Jésus oppose une vertu, disposition charitable qui non seulement rend superflu ce commandement quant à son contenu, mais aussi supprime le commandement quant à sa forme, son opposition, en tant que ce qui ordonne, à une réalité qui résiste, éloigne toute pensée de sacrifice, de destruction ou de soumission de l'âme; elle est en même temps une plénitude vivante plus riche que le froid commandement de la raison.

me du commandement, est elle-même un déchirement de la vie, si pauvre de contenu qu'en dehors de l'unique méfait qu'elle interdit elle autorise tous les autres ; pour l'esprit de conciliation au contraire, la colère est aussi un crime et de même la prompte réaction de l'opprimé, le bouillant désir d'opprimer à son tour qui est une sorte de justice aveugle et suppose donc bien une égalité, mais l'égalité entre ennemis ; l'esprit de conciliation au contraire s'efforce de supprimer l'hostilité de l'autre, sans disposition hostile en lui-même. Quand l'amour est juge, il considère aussi comme crime, et même comme un plus grand crime que la colère, d'injurier son frère en le traitant de misérable ; mais un misérable qui se retranche des hommes en s'opposant, lui homme, à l'homme comme à un ennemi et veut persister dans ce désordre, est encore considéré comme plus que rien, on compte avec lui puisqu'on le hait et on peut admirer un grand misérable ; c'est aussi pourquoi l'amour est encore plus éloigné de traiter autrui comme un fou, ce qui supprimerait non seulement tous rapports avec lui, mais aussi toute égalité, toute communauté d'essence, le transformerait idéalement en un véritable esclave, le caractériserait comme un néant (a).

Au contraire, l'être aimant qui devant l'autel a conscience d'une scission laisse là son offrande, se réconcilie avec son frère et alors seulement s'avance pur et réconcilié devant l'unique divinité. Il ne se laisse pas mesurer son droit par le juge, mais se réconcilie sans égard pour le droit [a].

De même Jésus oppose au devoir de fidélité dans le mariage

(a) L'interprétation littérale se prononce le plus souvent en faveur de la signification ici acceptée de ῥακα *; la difficulté n'est venue que du sens moral des interprètes qui considèrent le terme de « fou » comme plus mesuré que celui de « misérable », jugeant les deux mots non pas d'après l'esprit qui les inspire, mais d'après l'impression qu'ils font d'ordinaire : et certes celui qui est traité de fou se sent dans son droit et, s'il est aussi sensé que l'autre, il retourne le mot et traite de fou son offenseur.

* Litt. : *gueux*.

[a] Il exige même la suppression du droit qui est né à l'occasion d'une scission, d'une offense; il exige la réconciliation.

et au droit de se séparer de l'épouse, l'amour qui exclut jusqu'au désir coupable, ce que le devoir n'interdisait pas, et supprime, sauf dans un cas, l'autorisation qui contredisait à ce devoir [b]. Ainsi, d'un côté, la sainteté de l'amour, l'accomplissement (le πληρωμα) de la loi va contre la rupture de l'union; seule cette sainteté permet, quand l'un des nombreux aspects de l'homme veut s'élever à la dignité du Tout ou contre le Tout, de le maintenir à son rang, et seul le sentiment du Tout en amour peut empêcher la dispersion de l'être — d'un autre côté, l'amour supprime la possibilité de la séparation; aussi longtemps que vit l'amour, et encore lorsqu'il cesse, il ne peut être question de libertés ni de droits à son égard. Cesser d'aimer une femme qui aime encore, rend l'amour infidèle à lui-même et coupable. Si la passion change d'objet, il n'y a là qu'un égarement que l'amour, devenu mauvaise conscience, doit expier. Son destin ne peut sans doute dans ce cas lui être épargné et l'union est en soi détruite; mais demander à un droit et à une loi l'assistance grâce à laquelle on pourra mettre de son côté l'équité et la bienséance, c'est ajouter à l'offense faite à l'amour de la femme une dureté infâme : un seul cas est excepté par Jésus, celui où la femme a accordé son amour à un autre et où l'homme ne peut alors rester esclave de l'amour. Il fallait bien que Moïse donnât aux Juifs σκληροις καρδια (1) des lois et un droit matrimoniaux; il n'en était pourtant pas ainsi à l'origine.

Dans une affirmation portant sur une réalité, le sujet et l'objet sont pensés comme séparés, ou encore, dans une affirmation portant sur un futur, dans une promesse, l'expression d'une volonté et l'action elle-même sont aussi pensées comme des réalités entièrement séparées; et c'est la vérité, c'est-à dire la solidité de leur lien, qui est en question; dans un serment,

---

[b] L'insuffisance de la loi, du droit et du respect pour la loi dans les deux cas, obligation et autorisation, éclate d'elle-même dans cette opposition avec une vertu, un rapport vivant, πληρωμα de toutes les lois.

(1) *Au cœur sec.*

la représentation de l'action déjà accomplie ou simplement future est associée à quelque chose de divin; le lien de la parole et de l'action, la liaison, l'être même est posé dans un étant, rendu présent en lui, et parce que la vérité de la chose jurée ne peut être elle-même rendue visible, on pose à sa place la Vérité même, Dieu; c'est de cette façon qu'on la transmet à autrui et qu'on fait naître en lui la certitude; d'autre part, le contraire de la vérité se trouve exclus en vertu de l'action que cet être [Seiendes] exerce en retour sur l'âme de celui qui a juré; et on n'a pas du tout à savoir dans quelle mesure il y a là de la superstition. Quand les Juifs juraient par le ciel, par la terre, par Jérusalem ou par leur chevelure, et s'en rapportaient à Dieu de leur serment, le déposaient entre les mains du Seigneur, ils associaient la réalité affirmée à un objet, identifiaient les deux réalités et remettaient le lien de cet objet et de l'être affirmé, leur identité, au pouvoir d'une force étrangère; Dieu est posé comme celui qui a pouvoir sur la parole, et ce lien doit être fondé dans l'homme lui-même; l'action affirmée et l'objet invoqué dans l'affirmation sont enchaînés de telle sorte que, si l'une est supprimée, l'autre se trouve nié, supprimé dans la représentation; si donc l'action promise ou la réalité affirmée n'est pas réelle, l'objet sur lequel on jure, le ciel, la terre, etc... se trouvent niés eux aussi; et dans ce cas le maître de l'objet doit le réclamer, Dieu devenir le vengeur de son bien. Cette mise en relation de l'action affirmée avec une réalité objective est rejetée par Jésus; il ne confirme pas le devoir de tenir sa parole, mais le déclare simplement superflu, car ni le ciel, ni la terre, ni Jérusalem, ni une chevelure ne sont l'esprit de l'homme, qui seul peut associer une parole et une action : ce sont des éléments extérieurs; or, la certitude d'une action ne saurait être associée à quelque chose d'extérieur, posé dans un être extérieur, mais le lien de la parole et de l'action doit être vivant, reposer dans l'homme lui-même.

Œil pour œil, dent pour dent, disent les lois; la sanction, et la réciprocité dans la sanction, tel est le principe sacré de toute justice, le principe sur lequel doit reposer toute constitution. Mais Jésus exige qu'on renonce en général au droit, qu'on s'élève au-dessus de la sphère entière de la justice et de

l'injustice par l'amour : en lui disparaît avec le droit le sentiment de l'inégalité et le « tu dois », parce que ce sentiment revendique l'égalité, c'est-à-dire la disposition hostile.

Les lois et les devoirs dont Jésus avait parlé jusqu'ici étaient en gros relatifs à la cité, et l'accomplissement qu'il leur apportait n'était pas de les confirmer comme lois et devoirs, ni d'exiger comme ressort de l'action un pur respect pour elles, mais bien plutôt de les mépriser ; le principe de cet accomplissement est un esprit dont les actes, à les juger d'après les lois et les commandements d'un devoir, se trouvent bien d'accord avec eux, mais qui ne comporte pas la conscience du devoir et de droit. Jésus parle ensuite d'un devoir purement moral, l'exercice de la bienfaisance ; il condamne en elle, comme dans la prière et le jeûne, l'intrusion d'un élément étranger, l'impureté de l'action : ne le fais pas afin d'être vu ; — le but de l'action, c'est-à-dire l'action en tant que réalité pensée, avant son accomplissement, doit être identique à l'action accomplie. Outre cette hypocrisie qui mêle à la pensée de l'action un élément extrinsèque : être vu par autrui, Jésus semble ici éliminer la conscience de l'action comme d'un devoir accompli. « Que la main gauche ignore ce que fait la droite » ne peut être compris comme se référant à la publicité de l'action, ce précepte renvoie à toute autre chose que le : « ne le fais pas afin d'être vu » ; s'il doit avoir un sens, il faut qu'il indique la réflexion du sujet lui-même sur la conformité de son action au devoir. Que dans l'action je sois seul à me regarder ou que je pense que d'autres me regardent, que je jouisse seulement de ma conscience ou, en plus, des applaudissements d'autrui, cela ne fait pas grande différence. Car les applaudissements d'autrui — mais connus par le sujet — à une victoire que le devoir, l'universel a remporté sur le particulier, ne sont plus simplement, en quelque sorte, l'universalité et la particularité pensées mais toutes deux intuitionnées, la première dans la représentation des autres, la seconde dans les autres eux-mêmes en tant qu'êtres réels ; mais la conscience solitaire du devoir accompli ne diffère pas de la gloire en nature, mais seulement dans la mesure où, dans la gloire, l'universalité n'est pas seulement universellement valable mais connue en outre comme ce qui

réellement vaut universellement; tandis que dans la simple conscience du devoir accompli, c'est l'individu qui, de lui-même, se donne le caractère de l'universalité, qui lui-même s'intuitionne comme un universel, comme élevé au-dessus de lui-même en tant que particulier et au-dessus de tout ce qui est impliqué dans le concept de particulier, au-dessus de la masse des individus. Car, de même que le concept de l'universalité est appliqué au premier individu, de même le concept de la particularité est utilisé pour exprimer l'opposition des autres individus avec celui qui se reconnaît d'accord avec l'universalité dans l'accomplissement du devoir; et cette conscience de soi est aussi extérieure à l'action que l'applaudissement des hommes. De cette conviction d'être juste en soi-même et de la sous-estimation qui en résulte pour d'autres (les deux aspects sont nécessairement liés, en raison de l'opposition de l'universel et du particulier), Jésus parle encore dans la parabole de Luc, 18, 9 sqq. Le pharisien rend grâce à Dieu de la modestie qui lui interdit de considérer comme un effet de sa propre volonté la différence qui le distingue de tant d'autres hommes qui sont voleurs, injustes, adultères, — ou du publicain qui prie là près de lui : lui-même jeûne selon la règle et paie consciencieusement sa dîme comme un homme intègre. A cette conscience de sa propre intégrité, dont il n'est nullement affirmé qu'elle n'était pas véridique, Jésus oppose le regard baissé qui n'ose s'élever vers le ciel, le regard du publicain qui se frappe la poitrine : que Dieu soit miséricordieux à un pécheur. La conscience du devoir accompli chez le pharisien, comme aussi la conscience qu'a le Jeune Homme (Matth., 19, 20) d'avoir été un observateur fidèle de toutes les lois, cette bonne conscience est une hypocrisie parce que, d'une part, comme cela est inclus déjà dans l'intention, elle est une réflexion sur soi-même, sur l'action, un élément impur qui n'appartient pas à l'action, d'autre part, en tant que représentation de soi-même comme un homme moral telle qu'elle apparaît dans le cas du Pharisien et du Jeune Homme, son contenu se résout en vertus, c'est-à-dire en éléments situés dans un cercle limité, limités aussi dans leur matière, et qui par conséquent forment à eux tous quelque chose d'incomplet, au moment où la bonne conscience, la cons-

science d'avoir rempli ses devoirs se donne frauduleusement comme un Tout.

C'est dans le même esprit que Jésus parle de la prière et du jeûne ; tous deux ou bien sont des devoirs entièrement objectifs, de purs commandements, ou bien se fondent dans un besoin ; ils ne peuvent être représentés comme des devoirs moraux, parce qu'ils ne supposent aucune opposition qui pût se concilier dans un concept. Jésus blâme le prestige usurpé dont ils vous revêtent au regard d'autrui et, plus particulièrement, le bavardage grâce auquel la prière s'attire la considération qui revient au devoir accompli. Jésus juge le jeûne (Matth., 9, $_{15}$) d'après le sentiment qui en est le principe, d'après le besoin qui y conduit. Outre l'éloignement de l'impureté dans la prière, Jésus recommande une manière de prier (1) ; le point de vue de la vérité de la prière n'intervient pas ici.

Sur les préceptes qui suivent : se défaire des soucis matériels, mépriser les richesses, et sur le passage de Matth., 19, $_{23}$: combien il est difficile à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu, il n'y a guère à dire : simples litanies qu'on excuse dans un sermon ou dans des versets, car de telles exigences sont sans vérité pour nous. Le destin de la propriété a pris pour nous trop d'ampleur pour que nous acceptions d'en faire l'objet de réflexions, pour que nous puissions imaginer de la séparer de nous. Encore faut-il voir que la possession de la richesse, avec tous les droits et aussi tous les soucis qu'elle comporte, introduit dans l'homme des déterminations dont les limites fixent aux vertus leurs frontières, leur imposant des conditions et des assujettissements à l'intérieur desquels il y a sans doute place pour des devoirs et des vertus, mais qui n'autorisent aucune totalité, aucune vie pleine, parce que la vie trouve alors ses conditions hors d'elle-même, liées à des objets, parce qu'il lui est accordé quelque chose en propre, qui ne peut cependant jamais devenir sa propriété. La richesse trahit immédiatement son opposition à l'amour, à la totalité, dans le fait qu'elle est

(1) Cf. le commentaire de HEGEL sur le *Pater Noster* en appendice, fragment VII, p. 174.

comprise comme un droit et dans une pluralité de droits, d'où résulte que la vertu qui se rapporte immédiatement à elle, l'intégrité aussi bien que les autres vertus possibles dans sa sphère, sont nécessairement liées à des exclusions, et que toute action vertueuse est opposition avec soi-même. Il ne fallait pas songer à un syncrétisme, un duumvirat, car l'indéterminé et le déterminé ne peuvent être reliés de façon à conserver leurs formes respectives. Jésus devait révéler non seulement l'accomplissement des devoirs, mais aussi l'objet de ces principes, l'essence de la sphère des devoirs, pour détruire le domaine opposé à l'amour.

Luc (12, 13) fait apparaître l'esprit qui conduit Jésus à se déclarer contre la richesse dans un contexte où il se précise encore. Un homme lui avait demandé de s'entremettre auprès de son frère pour partager un héritage. Rejeter une prière en faveur d'une telle intercession sera considéré comme le geste d'un égoïste. Jésus, dans sa réponse à l'homme qui lui avait adressé cette prière, ne paraît d'abord opposer que son incompétence. Mais il y a plus dans son esprit que l'idée qu'il n'a pas le droit de faire ce partage, car il se tourne aussitôt vers ses disciples pour les mettre en garde contre le désir d'*avoir*, ajoutant le parabole de l'homme riche que Dieu effraye, en déclarant : « Insensé ! cette nuit on va te redemander ton âme — ce que tu as acquis, qui le possèdera ? Ainsi en est-il de celui qui amasse des trésors et qui n'est pas riche en Dieu ». Ainsi, Jésus ne présente à ce profane que le côté juridique de l'affaire, mais à l'égard de ses disciples, il exige qu'ils s'élèvent au-dessus de la région du droit, de la justice, de l'équité, des services de l'amitié que les hommes peuvent se rendre dans ce domaine, au-dessus de la sphère entière de la propriété.

A la conscience morale, à la conscience de la conformité ou de la non conformité de sa propre action au devoir, répond l'utilisation des lois en vue de juger autrui « Ne jugez pas, dit Jésus, afin de n'être pas jugés ». « La norme selon laquelle vous mesurez servira aussi à vous mesurer. » Cette subsomption d'autrui sous un concept qui est représenté dans la loi peut être nommée une faiblesse, parce que celui qui juge les autres n'est pas assez fort pour les supporter dans leur intégralité :

il les divise, il ne peut se maintenir en face de leur indépendance, il les prend non comme ils sont mais comme ils doivent être, et par ce jugement, il se les soumet en pensée, car le concept, l'universalité est sienne; mais dans ce jugement il reconnaît une loi et se rend lui même son esclave; il fixe pour lui aussi une norme de jugement, et, avec tout l'amour qui le porte à retirer la paille que son frère a dans l'œil, il est tombé lui-même au-dessous du royaume de l'amour.

Le passage suivant n'oppose plus les lois à ce qui est au-dessus des lois, mais montre quelques manifestations de la vie dans la belle région où elle est libre, comme l'accord des hommes dans la prière et dans l'acte de donner et de recevoir. Le texte se termine par un effort pour peindre l'homme, non plus comme précédemment dans son opposition avec les déterminations, où la pureté apparaissait aussi plutôt à travers ses modifications, à travers des vertus particulières comme esprit de conciliation, foi conjugale, sincèrité, etc..., mais entièrement dégagé de cette sphère, ce qui ne peut bien entendu se faire qu'au moyen de paraboles imparfaites.

Cette absence de lois et de devoirs dans l'amour, que Jésus indique comme ce qu'il y a de plus haut, contraste avec les conceptions de Jean-Baptiste dont Luc (Chap. 3) a conservé quelques traits. Au moment où les Juifs pouvaient encore avoir espoir, bien qu'ils eussent Abraham pour ancêtre, il leur dit d'échapper à leur destin irrité : « la hache est déjà mise à la racine des arbres. » Et comme les Juifs lui demandaient ce qu'ils devaient faire, il leur dit : « que celui qui a deux tuniques ou des aliments de surcroît les donne à qui n'a rien » ; il rappela aux publicains de ne pas exiger plus d'impôts qu'il ne leur avait été prescrit; aux soldats de ne pas tuer, de ne pas commettre d'exactions, mais de vivre de leur solde; on sait encore de lui (Matth., 14, 4) qu'il se laissa aller à blâmer les rapports d'Hérode avec la femme de son frère, blâme qui lui coûta la vie; son destin s'achevait sur une détermination, de même que son enseignement, d'après les traits ci-dessus, avait consisté à exhorter à la pratique des vertus déterminées, sans laisser paraître dans sa conscience leur grand principe spirituel, l'âme qui les embrassait toutes. Il le sentit aussi et annonça

un autre homme qui, le van en main, nettoierait son aire ; à la place du baptême par l'eau, Jean, dans sa foi, espère de son successeur un baptême par le feu et par l'esprit.

*
**

A la positivité des Juifs, Jésus a opposé l'homme [a], aux lois et aux devoirs qu'elles prescrivent, les vertus, et, dans celles-ci, il a supprimé l'immoralité de l'homme positif. L'homme positif, eu égard à une vertu qui se présente à lui et en lui comme un service, n'est sans doute ni moral ni immoral et le service dans lequel il accomplit certains devoirs n'est pas immédiatement une imperfection vis-à-vis de ces mêmes devoirs ; mais, à cette indifférence déterminée, se lie immédiatement d'un autre côté une immoralité ; parce que son service positif déterminé a des limites qu'il ne peut dépasser, cet homme devient immoral au-delà d'elles. Cette immoralité de la positivité concerne donc un autre aspect des rapports humains que l'obéissance positive — dans la sphère de celle-ci, amoral ne veut pas dire immoral [b]. Dans la position de la subjectivité en face

---

[a] La vertu n'est pas seulement opposée à la positivité, mais aussi au vice, à l'immoralité.

[b] Mais l'opposé de la vertu est immoralité, vice. Le moraliste spéculatif, le professeur de morale, fait une description philosophique de la vertu. Sa description doit être une déduction, ne renfermer aucune contradiction. La description d'une chose est toujours la chose représentée. S'il rapproche cette représentation, le concept, du vivant, il dit : le vivant doit être ainsi, — entre le concept et une modification d'un vivant, il ne doit pas y avoir d'autre différence que celle qui sépare un pensé d'un étant. C'est seulement dans la spéculation qu'une vertu existe et existe nécessairement [ist notwendig], c'est-à-dire que son concept existe tandis que son contraire ne peut exister; il n'y a en elle comme concept, nul changement, nul accroissement, nulle naisance nul déclin; mais, rapporté au vivant ce concept doit être [soll sein]; — la vertu comme modification du vivant peut être et aussi ne pas être — naître et périr. Le moraliste spéculatif peut donc bien se laisser entraîner et ravir par une ardente méditation sur la vertu et le vice; mais son affaire n'est proprement que de faire la guerre au vivant, de polémiquer con-

du positif, disparaissent le caractère indifférent du service et ses limites. L'homme existe pour lui-même; maintenant, son caractère, son action, c'est lui-même. Il n'a de limites que là où il les pose et ses vertus ont les déterminations qu'il fixe lui-même. Cette possibilité de fixer les limites de l'opposition est la liberté, le « ou bien » de l'alternative entre la vertu et le vice. Dans l'opposition de la loi et de la nature, de l'universel et du particulier, les deux opposés sont posés, réellement posés, l'un ne peut être sans l'autre; dans la liberté morale de l'opposition de la vertu et du vice, l'un est exclus par l'autre, par conséquent lorsque l'un est posé, l'autre est seulement possible. L'opposition des devoirs et de l'inclination a trouvé sa conciliation dans les modifications de l'amour, dans les vertus. Comme la loi était opposée à l'amour non dans son contenu mais dans sa forme, elle pouvait être reçue en lui, mais dans cet accueil elle perdait sa forme. C'est au contraire dans son contenu qu'elle s'oppose au crime; elle l'exclut et pourtant il existe; car le crime est une destruction de la nature, et comme la nature est un être un, il y a autant de réalité détruite dans ce qui détruit que dans ce qui est détruit. Si l'être un est lui-même un opposé, la conciliation des opposés n'existe que dans le concept; supposons qu'une loi ait été faite : si l'opposé est détruit, le concept, la loi demeure; mais elle n'exprime alors que le défaut, le manque, parce que son contenu est supprimé dans la réalité, et elle prend le nom de loi pénale. Cette forme de la loi est une force immédiate, et la loi est opposée quant à son contenu à la vie, parce qu'elle en indique la destruction; mais il semble d'autant plus difficile de concevoir comment la

---

tre lui ou de calculer ses concepts avec une parfaite froideur. — Mais l'éducateur populaire, celui qui veut amender les hommes et qui s'adresse aux hommes eux-mêmes, ne peut à coup sûr parler de la genèse de la vertu, de la culture morale, mais seulement du caractère destructeur du vice et du retour à la vertu. L'effet destructeur du vice consiste à attirer sur l'homme le châtiment. Le châtiment est le mal qui suit nécessairement d'un crime, mais toute conséquence ne peut être appelée un châtiment, par exemple la perversion croissante du caractère dans le crime; on ne peut dire : il a mérité de devenir pire.

loi sous cette forme de la justice répressive peut être supprimée ; dans la précédente suppression de la loi par les vertus, ne disparaissait que la forme de la loi ; son contenu demeurait; mais ici le contenu serait supprimé en même temps que la forme, puisque le contenu c'est le châtiment.

Le châtiment se trouve immédiatement impliqué dans la loi transgressée ; le criminel est déchu du même droit auquel son crime a porté atteinte chez autrui [a]. Le criminel s'est posé hors du concept qui est le contenu de la loi. Sans doute, la loi dit seulement : il doit perdre le droit compris dans la loi ; mais parce que ce droit n'est immédiatement qu'un pensé, c'est seulement le concept du criminel qui perd ce droit ; et pour qu'il le perde en réalité, c'est-à-dire pour que la réalité du criminel perde aussi ce que le concept du criminel a perdu, il faut que la loi soit mise en rapport avec le vivant, associée à une puissance d'exécution. Que la loi subsiste dans toute sa majesté redoutable, que le châtiment soit mérité, voilà ce qu'on ne peut certes jamais supprimer; la loi ne peut dispenser du châtiment, accorder une grâce, car elle se supprimerait elle-même ; le criminel a détruit la loi, son contenu n'existe plus pour lui ; il l'a supprimé ; mais la forme de la loi, l'universalité le poursuit et va jusqu'à s'insinuer dans son crime ; son action devient universelle et le droit qu'il a supprimé est supprimé aussi pour lui. Ainsi la loi subsiste, et la légitimité du châtiment; mais l'être vivant dont la puissance s'est alliée à la loi, l'exécutant qui retire effectivement au criminel le droit qu'il a perdu dans le concept, le juge, n'est pas la justice abstraite, mais un être, et la justice n'est que sa modification. La nécessité du châtiment est solidement établie, mais l'exercice de la justice n'est rien de nécessaire, parce que, comme modification d'un vivant, il peut cesser, remplacé par une autre modification ; et ainsi la justice devient quelque chose de contingent ; il peut y avoir une contradiction entre elle comme universel, comme être pensé,

[a] C'est-à-dire qu'il mérite la peine; la nécessité qu'elle s'ensuive réside dans quelque chose d'extérieur et répond au crime.

et elle comme réalité, c'est-à-dire comme existant dans un vivant; celui qui se venge peut pardonner, renoncer à se venger; un juge peut renoncer à agir comme juge et grâcier. Mais alors la justice n'est pas satisfaite; elle reste inflexible, et aussi longtemps que les lois sont la réalité suprême, aussi longtemps il reste impossible d'y échaper, aussi longtemps l'individuel doit être sacrifié à l'universel, c'est-à-dire mis à mort. C'est aussi pourquoi il est contradictoire d'instituer des châtiments symboliques, comme si la loi pouvait se contenter d'un seul coupable représentant un grand nombre d'hommes chargés de crimes identiques. Car dans la mesure où les autres devraient eux aussi subir le châtiment *à travers lui,* il deviendrait l'universel, leur concept; or la loi, qu'elle ordonne ou qu'elle punisse, n'est loi que dans son opposition à un particulier. La loi a la condition de son universalité dans le fait que les hommes qui agissent ou les actions sont des réalités particulières; et les actions sont particulières dans la mesure où on les envisage par rapport à l'universalité, aux lois, comme conformes ou contraires à elles, et dans cette mesure, leur rapport, leur détermination ne peut subir aucun changement; elles sont des réalités, elles sont ce quelles sont; on ne peut faire que ce qui a eu lieu n'ait pas eu lieu, le châtiment suit l'action; leur lieu est indéchirable. S'il n' a aucun moyen de faire qu'une action n'ait pas eu lieu, si la réalité est éternelle, aucune réconciliation n'est possible, et pas davantage en subissant le châtiment : la loi est bien satisfaite alors, car la contradiction est supprimée entre le devoir-être qu'elle exprime et la réalité du criminel, l'exception qu'il voulait faire à l'universalité. Mais le criminel n'est pas réconcilié avec la loi (qu'il s'agisse d'une réalité étrangère au criminel, ou existant en lui subjectivement comme une mauvaise conscience) ; dans le premier cas, la puissance étrangère que le criminel a créée et armée contre lui, cette réalité hostile cesse d'agir contre lui quand elle l'a châtié; une fois qu'elle a réagi sur le criminel exactement comme il avait agi sur elle, elle se relâche, mais se retire sur une position menaçante et sa figure ne disparaît pas, ni ne devient amicale; à la mauvaise conscience, à la conscience d'une action mauvaise, à la conscience de soi-même comme d'un être mauvais, le châtiment subi ne

change rien ; car le criminel se voit toujours comme un criminel; il n'a aucune puissance sur son action en tant que réalité et cette réalité sienne est en contradiction avec sa conscience de la loi.

Et pourtant le criminel ne peut supporter cette angoisse; contre l'effrayante réalité du mal et contre l'immutabilité de la loi, il ne peut chercher refuge que dans la miséricorde; sous le poids douloureux de la mauvaise conscience, il peut être poussé à commettre encore une malhonnêteté; cherchant à échapper à lui-même, et en même temps à la loi et à la justice, il se jette dans les bras de l'agent de la justice abstraite pour éprouver sa bonté dont il espère qu'elle fermera un œil pour le regarder, qu'elle le verra autre qu'il n'est; il ne nie certes pas ses forfaits, mais il forme le vœu malhonnête que la bonté se nie à elle-même ses crimes; il veut trouver une consolation dans l'idée, dans la représentation fausse qu'un être pourrait se faire de lui. Et ainsi il ne saurait y avoir de retour à l'unité de la conscience par la voie de la pureté, — de suppression du châtiment, de la menace de la loi, de la mauvaise conscience et de ses jérémiades malhonnêtes, si la loi ne doit être regardée que comme un absolu, si elle est inconditionnelle ou si elle ne présente aucun côté par où elle pourrait être dominée, avec ses conditions, par une sphère plus haute. La loi et le châtiment ne peuvent être réconciliés, mais supprimés dans la réconciliation avec le destin.

Le châtiment est l'effet d'une loi violée que l'homme a reniée mais dont il dépend encore et à laquelle il ne peut échapper, pas plus qu'au châtiment ou à son forfait [a]. Car, puisque le caractère de la loi est l'universalité, le criminel peut bien briser la matière de la loi, mais la forme, l'universalité, demeure, et la loi, au-dessus de laquelle il croyait avoir élevé sa domination, subsiste; elle apparaît seulement, quant à son con-

[a] La loi, de même que le châtiment et le forfait, est quelque chose d'objectif qu'on ne peut anéantir; le châtiment représenté sous la forme du destin est de nature toute différente; l'homme qui est pris dans un destin, n'a pas affaire à une loi.

tenu, comme un opposé : elle a revêtu la forme de l'action qui était en contradiction avec la loi antérieure à elle; le contenu de l'action a maintenant la forme de l'universalité et est la loi; ce renversement de la loi, dans lequel elle devient le contraire de ce qu'elle était, c'est le châtiment — en reniant la loi, l'homme lui reste encore soumis; et comme la loi demeure universel, l'action demeure aussi, car elle est le particulier.

Le châtiment représenté comme destin est de nature toute différente; dans le destin, le châtiment est une puissance hostile, un être individuel, dans lequel universel et particulier sont unis aussi en ce que le devoir-être et l'accomplissement de ce devoir-être ne sont pas séparés comme dans la loi qui est seulement une règle, un être pensé, et a besoin d'un opposé, d'un réel dont il tient sa puissance. Dans cette puissance hostile, l'universel et le particulier ne sont pas non plus séparés au sens où la loi, comme universel, est opposée à l'homme ou à ses inclinations comme au particulier. Le destin est seulement l'ennemi, et l'homme s'oppose à lui également comme une puissance combattante; au contraire, la loi comme universel domine le particulier, tient l'homme sous son obédience. Le crime de l'homme que l'on considère comme pris dans un destin, n'est pas, par suite, la révolte d'un sujet contre son maître, la fuite du valet loin de son seigneur, la libération d'une servitude; ce n'est pas un devenir-vivant à partir d'un état de mort, car l'homme existe, et avant l'action il n'y a pas de scission, pas d'opposés, encore moins un être dominateur. C'est seulement en sortant d'une vie qui n'est ni réglée par des lois, ni contraire à des lois, en tuant la vie, que l'on produit un être étranger.

L'anéantissement de la vie n'est pas un non-être de la vie, mais sa scission, et l'anéantissement consiste dans sa métamorphose en un ennemi. La vie est immortelle et une fois tuée elle apparaît sous les traits de son fantôme terrifiant qui déploie toutes ses ramifications, qui déchaîne ses Euménides. L'illusion du criminel qui croit avoir détruit une vie étrangère et accru par là son être, se dissipe quand l'esprit défunt de la vie blessée s'avance contre lui; de même que Banquo qui était venu à Macbeth comme un ami, n'est pas détruit par le meurtre, mais l'instant d'après prend place sur son siège, non comme

convive, mais comme un esprit irrité. Le criminel croyait avoir affaire à une vie étrangère, mais il n'a détruit que sa propre vie; car la vie n'est pas distincte de la vie, car la vie est dans la divinité-une; et dans sa présomption, il a bien détruit, mais seulement l'aménité de la vie : il l'a changée en un ennemi. C'est seulement l'action qui a créé une loi, dont la domination est désormais instaurée. Cette loi est la conciliation dans le concept de l'identité de la vie apparemment étrangère que le criminel a blessée et de sa propre vie qui risque la peine de mort. C'est alors seulement que la vie blessée s'avance comme une puissance hostile contre le criminel et le persécute comme il l'a persécutée; ainsi le châtiment comme destin est l'exacte répercussion de l'acte du criminel, d'une puissance qu'il a lui-même armée, d'un ennemi dont il s'est lui-même fait un ennemi. Avec le destin, une réconciliation paraît encore plus difficile à concevoir qu'avec une loi pénale, car la réconciliation avec le destin semble requérir que l'anéantissement soit supprimé. Mais le destin présente sur la loi pénale, relativement à la possibilité de la réconciliation, l'avantage de se situer à l'intérieur de la sphère de la vie : au contraire, un crime tombant sous le coup de la loi et du châtiment se trouve dans une zone d'oppositions insurmontables, de réalités absolues. On ne conçoit pas comment on peut supprimer le châtiment, ni comment la conscience du mal peut disparaître, parce que la loi est une puissance dont la vie est sujette, au-dessus de laquelle il n'y a rien, pas même la divinité, car celle-ci n'est que la puissance de la pensée suprême, l'agent de l'exécution de la loi. Une réalité ne peut qu'être oubliée, c'est-à-dire s'affaiblir et se perdre comme être représenté en autrui, ce qui poserait pourtant son existence comme perpétuée. — Mais dans le châtiment comme destin, la loi est postérieure à la vie et au-dessous d'elle. Elle est seulement une brèche dans la vie, la vie déficiente comme puissance; et la vie peut guérir ses blessures; la vie hostile divisée peut retourner en elle-même et supprimer le mauvais ouvrage du cri-

me, la loi et le châtiment [a]. A partir du moment où le criminel éprouve la destruction de sa propre vie (subit le châtiment) ou se connaît comme détruit (dans la mauvaise conscience), cesse l'action du destin, et ce sentiment de la vie détruite doit devenir la nostalgie de la vie perdue; ce qui lui manque, il le connaît comme une partie de lui-même, comme ce qui devrait être en lui et n'est pas en lui; ce vide n'est pas un non-être, mais la vie connue et sentie comme n'étant pas. Ce destin ressenti comme possible est la crainte du destin, c'est un sentiment tout différent de la crainte du châtiment; la première est la crainte de la scission, une peur de soi; la crainte du châtiment est la crainte d'une réalité étrangère, car bien que la loi soit reconnue comme une loi nôtre, dans la crainte du châtiment, le châtiment reste une réalité étrangère, si cette crainte n'est pas représentée comme une crainte de l'indignité. Mais dans le châtiment, la réalité du malheur vient s'ajouter à l'indignité, la perte d'un bonheur que le concept de l'homme a perdu, c'est-à-dire dont l'homme est devenu indigne; le châtiment présuppose donc un être étranger, maître de la réalité; et la crainte du châtiment est la crainte de ce maître. Dans le destin au contraire, la puissance ennemie est la puissance de la vie rendue hostile, ainsi la crainte du destin n'est pas la crainte d'une réalité étrangère. De même le châtiment n'amende pas, parce qu'il n'est que passivité, un sentiment d'impuissance à l'égard d'un maître avec qui le criminel n'a rien de commun et ne veut rien avoir de commun; elle ne peut produire que l'entêtement, l'obstination dans la résistance contre un ennemi dont il serait honteux de subir le joug, parce que l'homme renoncerait alors à lui-même.

Mais dans le destin, l'homme reconnaît sa propre vie, et im-

---

[a] Le délit, le crime et le châtiment ne se trouvent jamais dans un rapport de cause à effet, dont le lien déterminant serait un être objectif, une loi; dans ce cas, cause et effet, comme réalités entièrement séparées, ne pourraient jamais plus être réunies; le destin au contraire, la loi se retournant contre le criminel, peut être supprimé, parce qu'il a lui-même posé la loi; la scission que *lui* a produite peut être réparée; cette conciliation a lieu dans l'amour.

plorer la vie n'est pas pour lui implorer un maître, mais retourner à soi et se rapprocher de soi-même. Cette nostalgie, si l'on tient à parler d'amendement, peut déjà s'appeler une amélioration; le destin dans lequel l'homme sent ce qu'il a perdu produit une nostalgie de la vie perdue parce qu'elle est le sentiment de la vie perdue, parce qu'elle connaît ce qu'elle a perdu comme étant la vie, comme étant ce qui fut autrefois amical envers elle; et cette connaissance est déjà en elle-même une jouissance de la vie; et dans cette nostalgie l'homme peut être assez consciencieux, c'est-à-dire, dans la contradiction de la conscience de la faute et de la vie de nouveau intuitionnée, s'abstenir assez longtemps de revenir à elle, prolonger assez la mauvaise conscience et le sentiment de la douleur, et l'exacerber assez à chaque instant pour ne pas se réconcilier avec la vie ni la saluer comme une amie à la légère, mais seulement du fond du cœur. Dans des sacrifices, dans des expiations, des criminels se sont imposés mille douleurs; comme pélerins, pieds nus, revêtus du cilice, ils ont à chacun de leurs pas sur le sable brûlant perpétué et multiplié leur conscience du mal, leur douleur, ils ont senti toute l'ampleur de leur perte et de ce qui leur manquait, mais ils se sont donnés en même temps l'intuition totale de leur vie — il est vrai comme d'une réalité étrangère — et se sont rendus par là pleinement aptes à la réassumer; car l'opposition est la possibilité de la réconciliation, et dans la mesure où la vie était un opposé dans la douleur, elle peut être réassumée.

Parce que l'hostile est lui aussi senti comme vie, la réconciliation avec le destin est possible. Cette réconciliation n'est donc ni la destruction ou l'assujettissement d'un être étranger, ni [ce qui resterait en réalité] une contradiction entre la conscience qu'on a de soi-même et la représentation différente qu'on espère qu'autrui aura de nous. ni [—id —] une contradiction entre le mérite selon la loi et l'accomplissement de la loi; entre l'homme comme concept et l'homme comme réel. Ce sentiment de la vie qui se retrouve est l'amour et c'est en lui que se réconcilie le destin. L'acte d'un criminel considéré de la sorte n'est pas une réalité fragmentaire; l'action qui naît de la vie, du tout, représente aussi le tout; le crime, comme violation d'une

loi, n'est qu'une réalité fragmentaire, car hors de lui se trouve déjà la loi qui n'est pas une conséquence de cette violation; mais le crime qui naît de la vie en représente le tout, quoique divisé, et les parties hostiles peuvent de nouveau s'assembler en un tout [a]. La justice est satisfaite, car le criminel a senti comme blessée en lui-même la même vie qu'il a blessée. L'aiguillon de la mauvaise conscience s'est émoussé, car son esprit mauvais s'est retiré de l'action; il n'y a plus rien d'hostile en l'homme et elle demeure tout au plus comme un squelette sans vie dans l'ossuaire des réalités, dans la mémoire.

Mais le destin a un domaine plus étendu que le châtiment; la faute non criminelle le suscite également et c'est pourquoi il est infiniment plus rigoureux que le châtiment; sa rigueur paraît souvent se transformer en l'injustice la plus criante quand il se dirige contre la faute la plus haute, la faute de l'innocence, en cela d'autant plus effrayant. Parce que les lois ne sont en effet que des conciliations pensées d'opposés, ces concepts sont loin d'épuiser la pluralité d'aspects de la vie et le châtiment n'exerce sa domination que dans la mesure où la vie est parvenue à la conscience, où une scission a été réparée dans le concept; mais sur les relations de la vie qui n'ont pas été dissoutes, sur les aspects de la vie qui sont donnés dans une unité vivante, au-delà des limites des vertus, il n'exerce aucun pouvoir. Au contraire, le destin est incorruptible et illimité, comme la vie; il ne connaît pas de rapports donnés, pas de dis-

---

[a] Ainsi le destin n'est plus un être étranger, comme le châtiment; il n'est pas une réalité déterminée de façon fixe, comme la mauvaise action dans la conscience morale; le destin est la conscience de soi, mais comme d'un ennemi; le tout peut rétablir l'amitié en lui-même; il peut retourner à la pureté de sa vie par l'amour; ainsi sa conscience redevient foi en soi-même, l'intuition de soi-même devient autre et le destin se trouve réconcilié.

C'est pourquoi le pardon des péchés n'est pas immédiatement la suppression des châtiments — car tout châtiment est quelque chose de positif, de réel, qui ne peut être anéanti —, ni la suppression de la mauvaise conscience — car on ne peut faire d'aucun acte qu'il n'ait pas eu lieu —, mais le destin réconcilié par l'amour. Le destin naît ou bien de notre action, ou bien d'une action d'autrui.

tinctions de points de vue, de situations, pas de sphère propre à la vertu. Dès que la vie est blessée, quelles que soient les conditions d'équité dans lesquelles l'événement s'est produit ou le sentiment de satisfaction qui l'a accompagné, le destin apparaît, et c'est pourquoi l'on peut dire que jamais l'innocence n'a souffert, toute souffrance est une faute. Mais l'honneur d'une âme pure est d'autant plus grand qu'elle a blessé la vie plus sciemment pour conserver le bien suprême, et le crime est d'autant plus noir que plus l'âme impure a elle aussi plus sciemment blessé la vie.

Il semble qu'un destin naisse seulement d'une action d'autrui; elle n'est pourtant que l'occasion; ce qui le fait naître, c'est la façon d'accueillir l'action d'autrui et d'y réagir. Celui qui subit une attaque injuste peut se défendre, s'affirmer et soutenir son droit, ou bien ne pas se défendre; avec sa réaction, souffrance résignée ou combat, commence sa faute, son destin; en aucun cas il ne subit de châtiment, ni davantage d'injustice; dans le combat, il s'accroche à son droit et le défend; mais dans la résignation il ne renonce pas non plus à son droit; sa douleur est la contradiction consistant à connaître son droit sans avoir la force de le défendre dans la réalité; il ne lutte pas et son destin est son absence de volonté. Celui qui combat pour ce qui court un danger, n'a pas encore perdu ce pour quoi il lutte [a]. Mais du fait qu'il s'expose au danger, il se trouve soumis au destin, car il descend dans l'arène où on lutte force contre force, et il ose se mesurer avec un autre que lui-même; toutefois, la bravoure est plus grande que la douleur résignée, parce que même si elle succombe, elle connaissait d'avance cette éventualité, elle a donc assumé consciemment la faute; au contraire la passivité douloureuse reste seulement attachée à sa déficience, sans lui opposer une plénitude de force; mais la souf-

[a] Et il ne l'abandonne pas non plus en idée, et sa souffrance et un destin équitable; — mais il peut surmonter ce destin, quand il renonce au droit attaqué; quand il pardonne à l'offenseur sa faute. Que le combat pour le droit et le simple abandon douloureux de ses droits soient tous deux des états hors nature, cela éclate du fait que tous deux renferment une contradiction, qu'ils se suppriment eux-mêmes.

france de la bravoure est aussi un destin équitable en ce que l'homme courageux s'est engagé sur le terrain du droit et de la force; c'est pourquoi la lutte pour le droit est déjà un état hors nature, aussi bien que la souffrance passive où il y a contradiction entre le concept du droit et sa réalité; car il y a aussi dans la lutte pour le droit une contradiction; le droit qui est un être pensé, par conséquent un universel, est dans l'assaillant un autre être pensé; ainsi il y aurait deux universels qui se détruiraient et pourtant existent; de même, les combattants sont opposés en tant qu'êtres réels, ce sont deux vivants de nature différente, de la vie en lutte avec de la vie, ce qui est de nouveau une contradiction. Du fait de la riposte de l'offensé, l'assaillant se trouve à son tour attaqué et mis par là en état de légitime défense, de sorte que tous deux ont raison, tous deux se trouvent dans une guerre qui donne à chacun d'eux le droit de se défendre; et ainsi, ou bien ils laissent la force décider du droit et, alors que le droit et la réalité n'ont rien de commun, ils les mêlent et les font dépendre l'un de l'autre, ou bien ils se soumettent à un arbitre, c'est-à-dire que dans la mesure où ils étaient en état d'hostilité, ils s'abandonnent sans défense, comme morts; ils renoncent à leur propre domination souveraine sur la réalité, à la force, et laissent une réalité étrangère, une loi, trancher leur cas par la bouche de l'arbitre; ils se soumettent donc à une action contre laquelle chacune des deux parties protestaient dans la mesure où ils s'élevaient contre l'atteinte portée à leur droit, c'est-à-dire où chacun se dressait contre le traitement que l'autre lui avait infligé. La vérité des deux opposés, de la bravoure et de la passivité, se concilie dans la belle âme : de la bravoure subsiste la vie, tandis que tombe l'opposition, et de la passivité subsiste la perte du droit, tandis que disparaît la douleur. Ainsi se produit une suppression du droit sans souffrance, une élévation vivante et libre au-dessus de la perte du droit et au-dessus de la lutte. Celui qui renonce à l'objet dont autrui veut s'approcher en ennemi, celui qui cesse de nommer sien ce sur quoi autrui porte la main, échappe à la douleur de le perdre, il échappe à l'action d'autrui ou de l'arbitre, il échappe à la nécessité d'agir à son tour contre autrui. Quel que soit le côté où il se sent touché, il se retire

et n'abandonne à autrui qu'une chose dont il a fait une réalité étrangère dans l'instant de l'attaque [a]. Or, ce renoncement à ses propres relations, qui est une abstraction de soi-même, n'a pas de limites déterminées [b]. Plus vivants sont les rapports dont une noble nature doit se retirer parce qu'ils sont souillés, parce qu'elle ne peut plus y demeurer sans se salir, et plus grand est son malheur; mais ce malheur n'est ni juste ni injuste; il ne devient son destin que parce de son plein gré elle dédaigne librement ces rapports; toutes les douleurs qui en résultent pour elle sont par suite légitimes; elles constituent maintenant le destin malheureux qu'elle s'est préparé consciemment et c'est sa gloire de souffrir justement, car elle est bien trop au-dessus de ces droits pour vouloir voir en eux des ennemis. Et parce que ce destin réside en elle-même, elle peut le supporter face à face, car ses douleurs n'expriment pas une pure passivité, la supériorité d'une puissance étrangère, mais elles sont le fruit de sa propre action. Pour se sauver, l'homme se donne la mort; pour ne pas voir son bien en des mains étrangères, il ne le nomme plus son bien, et ainsi il s'anéantit en voulant se conserver, car ce qui serait au pouvoir d'un étranger ne serait plus lui; mais il n'y a rien qui ne puisse être attaqué et à quoi on ne soit susceptible de renoncer [c] : le malheur peut devenir si grand que son destin, ce renoncement à la vie, le pousse à se retirer dans un vide total. Mais en s'opposant ainsi le plus complètement au destin, il s'élève simultanément au-dessus de tout destin; la vie lui est devenue infidèle, mais lui n'a pas été infidèle à la vie; il l'a implorée mais non offensée, il peut bien soupirer après elle comme après un ami absent, mais elle ne saurait le poursuivre comme un ennemi; nulle part

---

[a] Elle n'est plus lui-même, ni une réalité sienne.

[b] Ce'st un suicide, où l'on doit enfin se retirer dans le vide.

[c] Le combat et le renoncement devraient avoir tous deux leurs limites. Entre l'un et l'autre, Jésus oscille plus dans sa conduite que dans sa doctrine. Si l'homme se trouve impliqué dans un destin par une action d'autrui, il peut se le concilier en se refusant pour sa part à toute hostilité, ou en la supprimant, en pardonnant à l'offenseur et en se réconciliant avec lui.

il n'est vulnérable, mais, comme la plante pudique, il se retire en lui-même à chaque contact, et avant de se faire de la vie un ennemi, avant de susciter un destin contre lui, il échappe à la vie; ainsi Jésus exigeait de ses amis qu'ils abandonnent leur père, leur mère et tout le reste, pour ne pas accepter de lien avec un monde avili, ni, par suite, la possibilité d'un destin. Bien plus : à celui qui te prend ta tunique, donne aussi ton manteau; si un membre te gêne, coupe-le. La liberté suprême est l'attribut négatif de la belle âme, à savoir la possibilité de renoncer à tout pour se conserver. Mais celui qui veut sauver sa vie la perdra. Ainsi, la faute suprême peut s'allier à la suprême innocence, le destin suprême, le plus malheureux, à l'élévation au-dessus de tout destin. Une âme qui s'élève ainsi au-dessus des rapports du droit, qu'aucune réalité objective ne retient, n'a rien à pardonner à l'offenseur, car il n'a porté atteinte à aucun de ses droits, puisqu'elle y a renoncé dès la première atteinte. Elle est prête à se réconcilier, car elle peut immédiatement réassumer toutes les relations vivantes, rétablir les rapports de l'amitié et de l'amour, puisqu'elle n'a blessé en lui aucune vie. En ce qui la concerne, aucun sentiment hostile ne lui barre la route, aucune pensée; elle n'a pas exigé d'autrui qu'il rétablisse le droit violé; elle n'a pas eu l'orgueil de réclamer d'autrui l'aveu qu'il se trouvait dans une région inférieure, dans la sphère du droit, au-dessous d'elle. Du pardon du péché, de l'empressement à se réconcilier avec autrui, Jésus fait la condition expresse du pardon de nos propres fautes [a], de la suppression de l'hostilité de notre propre destin; l'un et

[a] Et ce pardon résulte nécessairement du premier; car le premier est le contraire ou la suppression de l'hostilité et de l'opposition juridique, qui seule suscite le destin. Ceui qui s'est opposé d'autres êtres et est conciliant à l'égard de ceux qui se sont opposés à lui, possède un cœur qui peut de lui-même supprimer les droits et les hostilités qu'il a instaurées. L'esprit conciliant à l'égard de l'offenseur n'est qu'un autre aspect de l'esprit conciliant à l'égard des offensés, du rétablissement de la vie qui s'est elle-même blessée, de la suppression du destin que sa propre action a engagé. C'est pourquoi Jésus répète si souvent : comme vous avez pardonné aux hommes, ainsi vous pardonnera votre père céleste.

l'autre ne sont que deux conséquences de la même disposition de l'âme. Dans la réconciliation avec un offenseur, le cœur ne persiste plus dans l'opposition juridique où il était parvenu à son égard, et en renonçant au droit comme à son destin hostile, au mauvais génie de l'autre, il se réconcilie avec lui et il s'enrichit d'autant dans le domaine de la vie ; il se rend amicale toute la vie qui lui était hostile ; il réconcilie le divin avec lui-même, et le destin qu'il avait armé de sa propre main contre lui-même se dissipe dans les souffles de la nuit.

Outre la haine personnelle qui naît de l'offense faite à un individu et qui cherche à développer la réciprocité d'action dans laquelle on se trouve engagé vis-à-vis d'autrui, il y a encore une fureur de l'intégrité, une rigueur haineuse dans la fidélité au devoir qui se laisse enflammer non par le tort causé à l'individualité, mais par une violation des concepts, des commandements moraux. Cette haine intègre, en reconnaissant et en posant pour autrui des devoirs et des droits et en se le représentant, dans le jugement qu'il porte sur lui, comme soumis à eux, pose dans le même temps ces droits et ces devoirs pour lui-même, et, dans la mesure où sa juste colère contre ceux qui passent outre leur crée un destin, où il refuse de leur pardonner, il se retire aussi à lui-même la possibilité de se faire pardonner ses fautes, de se réconcilier avec un destin qui pourrait le frapper ; car il a fixé des déterminations qui ne lui permettent pas de s'élever au-dessus de son existence déterminée [seine Wirklichkeiten], de ses fautes ; c'est ici qu'interviennent les commandements : ne jugez pas et vous ne serez pas jugés, car la norme selon laquelle vous mesurez servira à vous mesurer. Cette norme, ce sont les lois et les droits [a]. Ce commandement ne peut pourtant vouloir dire : ce que vous tolérez chez les autres malgré les lois, on le tolérera aussi chez vous-mêmes — une association de coquins accorde à chacun de ses membres

---

[a] selon lesquels on juge, les lois auxquelles les autres sont soumis et auxquelles, de ce fait, chacun se soumet lui-même, puisque la vie s'étend sur tout.

la permission de mal faire [a] — mais : gardez-vous de considérer la droiture et l'amour comme un assujettissement aux lois, comme une obéissance à des commandements, de ne pas les regarder comme ce qui vient du vivant. Car alors, vous reconnaîtriez une domination au-dessus de vous contre laquelle vous seriez sans pouvoir, qui serait plus forte que vous, une puissance que vous ne seriez pas vous-même [b]. Vous poseriez pour vous comme pour les autres avant l'action une réalité étrangère; vous feriez un absolu d'un fragment du tout du cœur humain; vous admettriez par là une domination des lois et une servitude de la sensibilité ou de l'individu, et vous poseriez de la sorte la possibilité du châtiment, et non d'un destin : car les châtiments viennent du dehors, d'un être indépendant, tandis que le destin est déterminé par votre nature, comme par un être actuellement hostile à vous, il est vrai, mais qui n'est pas au-dessus de vous, mais seulement contre vous.

Le destin dans lequel l'homme se trouve impliqué par l'action d'autrui quand il relève le gant et défend son droit contre l'offenseur, n'est pas le seul qu'il écarte en renonçant à son droit et ne persistant dans l'amour; le destin qu'il éveille contre lui-même en portant injustement atteinte à la vie, peut être lui aussi replongé dans le sommeil par un surcroît d'amour. Le châtiment prévu par la loi est simplement juste; le caractère commun qui lie le crime et le châtiment est seulement l'identité, non la vie. Les mêmes coups que le criminel a distribués, il les reçoit à son tour; à leur tour les tyrans tombent aux mains des tortionnaires, les meurtriers, des bourreaux, et on donne raison aux tortionnaires et aux bourreaux qui font ce que firent les tyrans et les meurtriers, parce qu'ils font *la même* chose. Qu'ils le fassent consciemment par vengeance, ou qu'ils le fassent comme des instruments aveugles, l'esprit dans lequel ils agissent n'importe pas, mais seulement leur acte. Ainsi, dans

---

[a] Ce commandement ne peut vouloir dire : dispensez les autres de bien faire et d'aimer, et vous en serez aussi dispensés.

[b] à laquelle vous êtes assujetti comme les autres. au-dessus de laquelle vous ne pouvez jamais vous élever par l'amour.

la justice, il ne peut être question de réconciliation, de retour à la vie. Devant la loi, le criminel n'est qu'un criminel; mais de même que la loi n'est qu'un fragment de la nature humaine, de même aussi le criminel; si la loi était un tout, un absolu, le criminel ne serait aussi que criminel. L'hostilité du destin est éprouvée elle aussi comme un juste châtiment; mais comme elle n'est pas imposée à l'homme par une loi étrangère, que la loi et le droit du destin n'ont pas d'autre origine que l'homme, le retour est possible vers l'état originel, vers la totalité, car le pécheur est plus qu'un péché existant, qu'un crime doué de personnalité; il est homme, le crime et le destin sont en lui, il peut retourner à lui-même et quand il y retourne, ils sont au-dessous de lui. Les éléments de la réalité se sont dissous, l'esprit et le corps se sont séparés; l'action demeure sans doute, mais comme un passé, comme un fragment, comme une ruine morte; l'élément de l'action qui constituait la mauvaise conscience a disparu et le souvenir de l'action n'est plus une intuition du criminel par lui-même; dans l'amour, la vie a retrouvé la vie. Entre le péché et son pardon s'interpose aussi peu une réalité étrangère qu'entre le péché et le châtiment; la vie se divise elle-même et se rassemble de nouveau.

Que Jésus aussi n'ait pas trouvé ailleurs que dans la nature le lien entre le péché et le pardon du péché, entre l'aliénation de Dieu et la réconciliation avec lui, cela ne peut être pleinement démontré que plus tard; pour l'instant, on peut de toute façon indiquer qu'il a placé la réconciliation dans l'amour et la plénitude de la vie, et qu'il a peu varié dans les différentes expressions qu'il a eu l'occasion de donner de cette pensée. Quand il rencontrait des croyants, il déclarait hardiment : tes péchés te seront remis. Cette sentence n'est pas l'annulation objective du châtiment, la destruction d'un destin qui subsistait encore, mais seulement le fait de la confiance de Jésus qui, dans la foi de ceux qui le comprennent, s'est reconnu lui-même, reconnaît des cœurs semblables au sien [a], lit dans leur foi

[a] et pour cette raison croit en eux. Seule l'égalité des cœurs peut donner lieu à une foi réciproque.

leur élévation au-dessus de la loi et du destin, et leur annonce le pardon de leurs péchés. Seul un être pur ou purifié peut se jeter avec une aussi entière confiance, avec un tel dévouement, avec un amour sans réserve, dans les bras d'un être pur; croire en Jésus signifie plus que connaître sa réalité, sentir le peu de force et de puissance de la nôtre, se faire son serviteur; la foi est une connaissance de l'esprit par l'esprit et seuls des esprits égaux peuvent se connaître et se comprendre; les esprits inégaux connaissent seulement que chacun d'eux diffère de l'autre; la différence de force spirituelle, du degré de puissance spirituelle n'est pas inégalité, le plus faible s'attache au plus grand comme un enfant, ou peut être élevé jusqu'à lui. Aussi longtemps qu'il aime la beauté en autrui et que celle-ci n'existe en lui qu'enveloppée, c'est-à-dire que dans son activité il n'a pas trouvé un état d'équilibre et de repos à l'égard du monde, n'est pas parvenu à une conscience nette de son rapport aux choses, il est seulement un croyant, comme s'exprime Jésus (Jean, 12, $_{36}$) : jusqu'à ce que vous ayez la Lumière, croyez à la Lumière, afin de devenir vous-mêmes les fils de la Lumière. Au contraire, il est dit de Jésus (Jean, 2, $_{25}$) qu'il ne s'est pas confié aux Juifs qui croyaient en lui, parce qu'il les connaissait, parce qu'il n'avait pas besoin de leur témoignage et qu'il ne s'était pas d'abord reconnu en eux.

L'audace, l'assurance à juger de la plénitude de la vie, de la richesse de l'amour, réside dans le sentiment de celui qui porte en lui toute la nature humaine. Un tel cœur n'a pas besoin de cette profonde connaissance des hommes (1), tant vantée, qui certes constitue une science d'une haute importance et d'une grande utilité pour des êtres déchirés dont la nature comporte une grande diversité, une pluralité et un bariolage d'aspects sans unité, mais à qui échappe sans cesse l'esprit, objet de leur recherche, et qui ne se donnent que des déterminations. Une nature totale sait dans l'instant en sonder une autre et éprouver son harmonie ou son inharmonie; d'où la sentence de

(1) *Menschenkennerei*, nuance péjorative.

Jésus, pleine d'assurance, sans hésitation : tes péchés te seront remis [a].

Dans l'esprit des Juifs, il y avait sans doute entre le désir et l'action, entre la vie et le crime et entre le crime et le pardon un abîme infranchissable : un jugement étranger, et quand on leur montra un lien intérieur à l'homme entre le péché et son pardon, dans l'amour, leur être sans amour dut nécessairement s'indigner ; une telle pensée, en supposant leur haine capable de former un jugement, dut leur paraître la pensée d'un fou. Car ils avaient confié toute l'harmonie des êtres, tout amour, tout esprit et toute vie à un objet étranger ; ils s'étaient aliénés tous les génies en lesquels les hommes sont unis et ils avaient remis la nature en des mains étrangères ; ce qui les rassemblait, c'étaient des chaînes, des lois données par un plus puissant ; la conscience de ce qui avait désobéi au maître se trouvait immédiatement allégée par le châtiment subi ou par l'amende payée ; ils ne connaissaient la mauvaise conscience que comme crainte du châtiment ; car, comme conscience de soi opposée à soi-même, elle présuppose toujours un idéal en face de la réalité inadéquate ; et l'idéal est dans l'homme une conscience de sa propre nature totale ; mais pour leur être indigent, il ne subsistait rien dans l'intuition de lui-même ; ils s'étaient défait de toute noblesse, de toute beauté ; leur pauvreté devait rendre un culte à l'être infiniment riche, c'est grâce à ce qu'ils lui dérobaient pour eux-mêmes qu'ils se donnaient frauduleusement le sentiment de leur individualité et que, hommes de mauvaise conscience, ils pouvaient enrichir leur être réel, loin de l'appauvrir par là ; mais alors ils devaient craindre le maître volé qui leur

---

[a] A revenir du sentiment d'une belle âme et de la connaissance d'une belle âme par une autre vers l'esprit des Juifs et à voir comment ils devaient accueillir l'annonce du pardon des péchés, on découvre un triste contraste, mais d'autant plus clairement apparaît dans la comparaison d'une part l'esprit des Juifs et celui de Jésus, d'autre part la raison pour laquelle Jésus s'est exprimé sous la forme du pardon des péchés. Cette annonce du pardon des péchés aurait dû sembler aux Juifs la chose la plus incompréhensible, s'ils avaient pu la considérer sans haine ; elle leur eût paru l'acte d'un fou.

ferait payer ou expier leur larcin et les replongerait dans le sentiment de leur pauvreté. C'est seulement en payant leur créancier tout puissant qu'ils s'acquittaient de leur dette, et quand ils l'avaient acquittée, de nouveau ils ne possédaient plus rien [a]. Une âme plus noble, quand elle a conscience d'une faute, ne veut rien racheter au prix d'une offrande, ne veut pas rendre ce qu'elle a dérobé, mais dans un dénuement volontaire, dans un don du cœur, non pas avec le sentiment d'accomplir un devoir ou une obligation du culte, mais dans une prière ardente, elle veut se rapprocher spirituellement d'un être pur, affermir sa vie dans l'intuition de la beauté désirée dont elle ne pouvait produire la conscience en elle-même, et y trouver l'air libre et la joie; mais le Juif, en payant sa dette en faisait que reprendre le service auquel il voulait échapper, il quittait l'autel avec le sentiment de l'échec de sa tentative et en reconnaissant à nouveau sa servitude. La réconciliation dans l'amour est, non pas le retour juif à l'obéissance, mais une libération, non pas la reconnaissance d'une domination, mais sa suppression dans le rétablissement du lien vivant, d'un esprit d'amour, de foi réciproque, d'un esprit qui, comparé à la domination, est la suprême liberté, un état qui est l'incompréhensible contraire de l'esprit juif.

Quand Pierre eut reconnu Jésus comme une nature divine et prouvé qu'il sentait toute la profondeur de l'homme puisqu'il était capable de concevoir un homme comme un fils de Dieu, Jésus remit en son pouvoir les clés du Royaume du Ciel; ce qui lui-même lierait, serait lié dans le ciel, ce qu'il délierait,

---

[a] Puisqu'ils ne pouvaient avoir de dette qu'envers leur maître et ne s'en acquitter qu'auprès de lui, ils devaient nécessairement ne pas comprendre comment un homme pût annoncer le pardon des péchés, comment il en puisait la certitude dans l'amour, comment pouvait régner parmi les hommes un esprit qui fût au-dessus des lois et du pouvoir souverain, comment il pût y avoir un lien vivant qui brisât toutes les chaînes et renfermât la plus haute liberté, comment dans la foi réciproque toute domination dût disparaître et comment il fût possible à une domination et à une loi d'apparaître seulement comme la conséquence d'un crime.

y serait aussi délié. Parce que Pierre avait eu une fois conscience d'une vie divine, il devait pouvoir reconnaître la divinité ou la non-divinité de l'être de chacun en tant que sentiment d'elle-même dans un autre, et la force de la foi ou de l'incroyance qui le libérait ou non de toute survivance du destin, qui l'élevait ou non au-dessus de la domination et des lois immobiles et éternelles; il devait comprendre les cœurs, comprendre si leurs fautes étaient du passé ou bien si ces fautes, si l'esprit de ces fautes, la culpabilité et le destin subsistaient, il devait lier, demeurant alors dans la sphère de la réalité du crime, et délier, proclamer l'élévation au-dessus de cette réalité.

Il y a aussi un bel exemple de pêcheresse repentante dans la vie de Jésus : la belle et célèbre Marie-Madeleine. On ne doit pas mal interpréter notre méthode consistant à ne traiter les récits (1) qui divergent sur les temps, les lieux et les autres circonstances et qui soulignent des particularités différentes, que comme des formes diverses de la même histoire. Car par là rien ne se trouve décidé concernant la réalité des faits et rien ne se trouve non plus changé à nos conceptions. Marie, qui se sent coupable, apprend que Jésus prend un repas chez un Pharisien au milieu d'un grand nombre d'hommes justes et intègres (*d'honnêtes gens* (2), de ceux qui sont le plus acharnés contre les fautes d'une belle âme) : son cœur la conduit à travers cette société jusqu'à Jésus, elle se jette à ses pieds, pleure, les baigne de ses larmes, les essuie avec ses propres cheveux, les embrasse, les oint de pommades, de nard naturel très précieux. La virginité timide, pleine de suffisance et de fierté, ne pourrait faire entendre son besoin d'amour, et encore moins, en épanchant son âme (son péché est de s'être élevée au-dessus du droit) braver le regard juridique des honnêtes gens, des Pharisiens et des disciples; mais une âme profondément blessée, proche du désespoir, doit clamer très haut sa faiblesse, et, méprisant son propre sentiment de l'honnêteté, répandre toute la plénitude de l'amour pour faire sombrer sa conscience dans cette jouissance

(1) Luc, 7, Matth., 26.

(2) En français dans le texte.

intime. L'intègre Simon à la vue de ces flots de larmes, de ces vivants baisers qui effacent toute faute, de cette béatitude de l'amour buvant la réconciliation dans sa propre effusion, n'est créature ; ce sentiment va tellement de soi qu'il ne l'exprime pas, qu'il ne s'en occupe pas : il peut immédiatement tirer la conclusion que, si Jésus était un voyant, il saurait que cette femme est une pêcheresse. Ses nombreux péchés lui sont remis, dit Jésus, car elle a beaucoup aimé ; mais celui à qui peu de péchés sont remis, a peu aimé. En Simon, ne s'était manifesté que la faculté de juger ; chez les amis de Jésus s'éveille un intérêt beaucoup plus noble, un intérêt moral : on aurait bien pu vendre le parfum *trois cents* deniers, et donner l'argent aux pauvres ; leur tendance morale à faire du bien aux pauvres, leur prévoyante ingéniosité, leur vertu attentive alliée à l'entendement, n'est qu'une grossièreté ; car non seulement ils ne conçoivent pas la beauté de la situation, mais ils profanent le saint épanchement d'un cœur aimant : pourquoi vous souciez-vous d'elle, dit Jésus, elle a fait pour moi quelque chose de *beau* ; — et c'est là la seule circonstance dans l'histoire de Jésus où il soit parlé de beauté ; seule une femme pleine d'amour peut s'exprimer avec une telle candeur, sans aucune intention édifiante, dans la théorie ou la pratique.

Jésus, non certes par futilité, ni pour ramener les disciples à leur propre point de vue, mais simplement pour maintenir le calme, doit leur présenter un aspect de lui-même auquel ils soient sensibles, mais sans vouloir en même temps leur en expliquer la beauté. Il déduit de l'action une manière d'honorer sa personne. Avec des âmes frustes, on doit se contenter d'éviter qu'elles ne profanent une belle âme ; il serait vain de vouloir révéler à un organisme grossier l'arôme délicat de l'esprit dont le souffle leur serait imperceptible. « Elle m'a embaumé d'avance, dit Jésus, en vue de ma mise au tombeau » « Ses nombreux péchés lui sont pardonnés, car elle a beaucoup aimé. Va en paix, ta foi t'a sauvée. » Voudrait-on prétendre qu'il eût été préférable pour Marie de se conformer au destin de la vie juive, de dérouler sa vie comme un automate réglé par son époque, selon l'honnêteté vulgaire, sans péché et sans amour ? Sans péché, car

cette époque de l'histoire de son peuple, était bien l'une de celles où la belle âme ne peut vivre sans péché, mais où elle peut aussi, comme à toute autre époque, revenir à travers l'amour à la conscience la plus belle.

L'amour ne réconcilie pas seulement le criminel avec le destin, mais aussi l'homme avec la vertu [a], c'est-à-dire que si l'amour n'était pas l'unique principe des vertus, toute vertu serait en même temps une non-vertu. Au complet asservissement a là loi d'un maître étranger, Jésus n'oppose pas la servitude partielle sous la propre loi du sujet, la libre contrainte de la vertu kantienne, mais des vertus [b] excluant la domination et la servitude, des modifications de l'amour; si on ne les considère pas comme des modifications d'un esprit vivant, s'il y a une vertu absolue, des contradictions insolubles naissent de la pluralité des vertus, et, sans cette conciliation dans un même esprit, chaque vertu se révèle imparfaite, car chacune est déjà, comme son nom l'indique, une vertu singulière, donc limitée; les conditions de sa possibilité, les objets, les conditions d'une action sont quelque chose de contingent. En outre, le rapport de la vertu à son objet est singulier : les relations de cette même vertu avec d'autres objets ne sont donc pas les seules qu'il exclut; ainsi toute vertu a, dans son concept aussi bien que dans son exercice, des limites qu'elle ne peut dépasser. Si un homme a une vertu déterminée et si son action dépasse les limites de sa vertu, il ne peut, dans la mesure où, fidèle à sa vertu, il reste simplement l'homme de cette vertu, que tomber dans un vice; mais si réside en lui l'autre vertu dont la sphère s'étend au-delà des limites de la première, on peut bien dire que la disposition morale considérée seulement pour elle-même en général, c'est-à-dire une fois abstraite des vertus ici posées, n'entraîne aucune contradiction, parce que la disposition morale est une : mais la présupposition se trouve alors supprimée; et si l'on pose

---

[a] s'il est permis de s'exprimer ainsi.

[b] La disposition morale — l'expression disposition présente l'inconvénient de ne pas indiquer en même temps l'activité, la vertu agissante.

les deux vertus, l'exercice de l'une supprime la matière et par suite la possibilité de l'exercice de l'autre qui est tout aussi absolue, et les exigences bien fondées de celle-ci se trouvent repoussées. Un droit qui a été sacrifié sous le premier rapport ne peut plus s'affirmer sous le second, ou bien, si on le ménage sous le second point de vue, c'est sous le premier qu'il doit pâtir. A mesure que s'accroît la diversité des rapports humains, croît en proportion le nombre des vertus et par là le nombre des contradictions nécessaires et l'impossibilité de les résoudre. Si l'homme attaché à une pluralité de vertus veut faire un classement dans la masse de ses créancières qu'il ne peut toutes contenter, il doit se déclarer moins lié à l'égard de celles qu'il fait passer les dernières qu'à l'égard de celles qu'il met plus haut; les vertus peuvent donc cesser de devenir des devoirs absolus; elles peuvent même devenir des vices. Dans cette complexité de rapports et dans cette pluralité des vertus, il ne reste plus à la vertu elle-même que le désespoir et le crime. C'est seulement lorsqu'aucune vertu ne prétend demeurer fixe et absolue dans sa forme limitée, lorsque chacune renonce à entrer dans les rapports où elle ne peut entrer que seule, lorsque l'esprit vivant qui est *un* agit selon le tout des rapports donnés, mais dans une illimation absolue, sans se laisser en même temps diviser par leur diversité, et se limite de lui-même, c'est alors seulement que le maintien de la complexité des rapports s'accompagne de la disparition de la pluralité des vertus absolues et incompatibles. Il ne peut être ici question qu'un seul et même principe fonde toutes les vertus et, toujours identique sous les différents rapports de modifications différentes, apparaisse chaque fois comme une vertu particulière; car, justement parce qu'un tel principe serait un universel et par conséquent un concept, il y aurait *nécessairement* dans des circonstances déterminées une application déterminée de ce principe, une vertu déterminée, un certain devoir (les diverses circonstances comme réalités données, tout comme le principe, la règle valable pour toutes les circonstances, et par conséquent l'application du principe aux différentes réalités, les différentes vertus, sont immuables) ; avec une telle absoluité de leur existence, les vertus se détruisent réciproquement. Leur unité dans la règle n'est qu'apparente, parce

qu'elle est seulement un être pensé, et une telle unité ne supprime ni ne concilie la diversité, mais la laisse subsister dans toute sa profondeur.

Un lien vivant, une unité vivante des vertus, est quelque chose de tout différent de l'unité, du concept; elle n'institue pas pour des circonstances déterminées une vertu déterminée, mais elle apparaît simple et sans déchirure même dans les combinaisons les plus variées de rapports; sa forme extérieure peut se modifier à l'infini; elle n'aura jamais la même, et sa manifestation ne pourra jamais fournir une règle, car elle n'a jamais la forme d'un universel opposé à un particulier. De même que la vertu accomplit l'obéissance à la loi, l'amour accomplit les vertus; il supprime toute unilatéralité, toutes les exclusives, toutes les limites des vertus; il n'y a plus de péchés vertueux ni de vertus pêcheresses, car il est le rapport vivant des être eux-mêmes; en lui disparaissent toutes divisions, tous rapports limités; les limitations des vertus cessent donc elles aussi; quelle place resterait-il pour les vertus, là où l'on n'a plus à renoncer à aucun droit ? L'amour, exige Jésus, doit être l'âme de ses amis : Je vous donne un nouveau commandement, celui de vous aimer les uns les autres; c'est à cela qu'on reconnaîtra que vous êtes mes amis.

[a] L'amour des hommes, conçu comme devant s'étendre à tous ceux dont on ne sait rien, avec qui on n'entretient aucun rapport, cet amour universel est une invention insipide, mais caractéristique des époques qui ne peuvent se dispenser de poser des exigences idéales, des vertus relatives à des êtres de raison, pour revêtir au milieu de ces objets de pensée une apparence fort brillante, au moment où leur réalité est si pauvre. L'amour du prochain est l'amour des hommes avec qui tout un chacun entre en rapport. Un être pensé ne peut être un être

---

[a] A côté du précepte d'aimer Dieu, il place celui d'aimer son prochain, au même rang et égal en importance, ce qui ne veut pas dire aimer tous les hommes; l'amour à l'égard du prochain, s'il devenait un devoir, devrait certes... Note incomplète; [cf. Kant, Ethique, p. 39, *Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu*, 1797.

aimé. Certes l'amour ne peut être ordonné, c'est une passion, une inclination — mais il ne perd rien de sa grandeur, il n'est nullement diminué [a] du fait que son essence ne consiste pas dans une domination sur un être étranger à lui-même; cela le rabaisse si peu au-dessous du devoir et du droit, que c'est bien plutôt sa gloire de n'exercer aucune domination, et de ne diriger de force hostile contre personne; l'amour est vainqueur, ne signifie pas, comme dans le cas du devoir : il a vaincu l'ennemi, mais : il a vaincu la haine. C'est, d'une certaine façon, déshonorer l'amour, quand on ordonne d'aimer, que de lui donner un nom, c'est-à-dire de nommer une réalité vivante, un esprit; le nom qu'on lui donne afin de réfléchir sur lui, son expression, n'est pas l'esprit, n'est pas son essence, mais s'oppose à lui, et il ne peut être commandé que comme nom, comme mot; on peut seulement dire : tu dois aimer; l'amour lui-même n'exprime aucun devoir-être; il n'est pas un universel opposé à une particularité; il n'est pas unité du concept, mais unité spirituelle, divinité; aimer Dieu, c'est se sentir dans le Tout de la vie, sans limites, à l'infini; dans ce sentiment de l'harmonie ne réside certes aucune universalité abstraite, car dans l'harmonie, il n'y a pas conflit avec le particulier, mais il se fond dans l'accord; et : aime ton prochain comme toi-même, ne veut pas dire : aime-le autant que toi, car s'aimer soi-même est une expression dénuée de sens, mais : aime-le en tant qu'il est toi; sentiment de l'égalité et non de la force ou de la faiblesse relative de la vie. C'est seulement par l'amour qu'on peut briser la puissance de l'être objectif, car par lui seul se trouve détruite la totalité de son domaine; les vertus, en raison de leurs limites, posent toujours un être objectif en dehors de leur sphère et la pluralité des vertus une diversité de l'objectif d'au-

---

[a] Un ordre ne peut porter que sur ce qui est situé dans la sphère du vouloir et ne peut venir que d'un être dont le vouloir peut dépendre; la raison peut seule ordonner et seul ce qui est conforme au devoir peut être ordonné, parce que la raison et le devoir présupposent opposition et liberté; seul le libre vouloir peut recevoir un ordre; le « tu dois » exprime l'opposition de la pensée et du réel; en ce sens, l'amour ne peut donc à coup sûr faire l'objet d'un ordre.

tant plus grande et insurmontable ; l'amour seul n'a pas de limites ; ce qu'il n'a pas uni n'est pas objectif pour lui, cela est simplement omis ou n'est pas encore développé par lui, cela ne s'oppose pas à lui [a].

Les adieux de Jésus à ses amis sont un festin de l'amour : l'amour n'est pas encore la religion, ce festin n'est donc pas non plus un acte proprement religieux ; car seule une union dans l'amour objectivée par l'imagination peut être l'objet d'une adoration religieuse ; mais dans un festin de l'amour, vit et se manifeste l'amour lui-même ; et tous les actes n'y sont que des expressions de l'amour ; l'amour lui-même n'est présent que comme sentiment, mais non pas en même temps comme figure ; le sentiment et sa représentation ne se trouvent pas unis par l'imagination. Dans ce festin de l'amour apparaît bien aussi de la réalité objective, mais le sentiment, s'il y attache, ne s'unit pas à elle en *une* figure ; c'est pourquoi ce repas oscille entre un festin de l'amitié et un acte religieux, et cette oscillation rend difficile de caractériser nettement son esprit. Jésus rompt le pain : prenez ceci, c'est mon corps, qui est donné pour vous ; faites-le en mémoire de moi ; de même, il prend la coupe : buvez tous, ceci est mon sang, le sang du nouveau testament, répandu pour vous et pour beaucoup d'autres en rémission de leurs péchés ; faites-le en mémoire de moi.

Quand un Arabe boit une tasse de café avec un étranger, il conclut par là avec lui un pacte d'amitié. Cette action commune les lie et ce lien engage l'Arabe à se montrer parfaitement loyal et secourable à l'égard de l'étranger L'acte de manger et de boire en commun n'est pas ici ce qu'on nomme un signe ; la relation entre le signe et le désigné n'est pas en elle-

---

[a] A la dureté de cœur des Juifs, Jésus ne pouvait directement opposer l'amour, car la dureté de cœur en tant que réalité négative doit nécessairement se manifester sous une forme et cette forme, sa réalité positive, est la loi et le droit ; c'est bien aussi sous cette forme du droit qu'elle apparaît toujours ; ainsi dans l'histoire de Marie-Madeleine, dans la bouche de Simon : si celui-ci était un prophète, il saurait que cette femme est une pêcheresse ! De même les Pharisiens trouvent inconvenant qu'il fréquente des publicains et des pécheurs.

même spiritualité, vie ; c'est un lien objectif; le signe et le désigné sont étrangers l'un à l'autre et leur liaison ne s'opère qu'en dehors d'eux dans un troisième terme, c'est une liaison pensée. Manger et boire avec quelqu'un est un acte d'union, et l'expression même de cette union ; ce n'est pas un signe conventionnel ; il serait contre le sentiment naturel d'individus ennemis de boire ensemble un verre de vin ; le sentiment de communauté enfermé dans cette action contredirait aux dispositions dans lesquelles ils sont par ailleurs l'un à l'égard de l'autre.

Le repas en commun de Jésus et de ses disciples est déjà en lui-même un acte d'amitié ; ils se trouvent encore davantage lisé en mangeant solennellement le même pain, en buvant à la même coupe ; cela non plus n'est pas un pur signe de l'amitié, mais un acte, et l'expérience même de l'amitié, de l'esprit de l'amour. Ce qui s'y ajoute, la déclaration de Jésus : ceci est mon corps, ceci est mon sang, rapproche cet acte d'un acte religieux, mais incomplètement ; cette déclaration, et le geste associé de partager le pain et le vin, objectivent en partie le sentiment. La communauté des disciples avec Jésus, leur amitié réciproque, leur union en celui qui est leur centre, en leur maître, n'est pas seulement sentie. Du fait que Jésus désigne le pain et le vin répartis entre eux tous comme son corps et son sang qui ont été donnés pour eux, cette union n'est plus seulement ressentie, elle devient visible, elle n'est plus simplemnt représentée par une image, par une figure allégorique, mais elle est associée à une réalité, donnée et savourée dans une réalité : le pain. Ainsi d'un côté le sentiment devient objectif, mais de l'autre en même temps le pain, le vin et l'acte de partager ne sont pas simplement objectifs, il y a plus en eux que ce qu'on voit ; l'acte est un acte mystique ; le spectateur qui n'aurait pas connu l'amitié des disciples et qui n'aurait pas compris les paroles de Jésus, n'aurait vu que le partage et la consommation d'un peu de pain et de vin ; de même que, lorsque des amis qui se séparent brise un anneau dont chacun garde un fragment, le spectateur ne voit que la rupture d'un anneau utilisable en morceaux inutilisables et sans valeur ; il ne saisit pas la qualité mystique des fragments. De même, le pain, objectivement considéré, est simplement du pain, le vin, simplement du vin ; mais

l'un et l'autre sont quelque chose de plus. Ce plus n'est pas lié aux objets comme une explication, par un pur « de même que » de même que les morceaux particuliers que vous mangez viennent d'un même pain, que le vin que vous buvez vient d'une même coupe, de même vous êtes non seulement des êtres particuliers, mais un seul et même être dans l'amour et dans l'Esprit; de même que vous avez tous votre part de ce pain et de ce vin, de même vous avez tous part à mon sacrifice; ou tel autre « de même que » qu'on voudra trouver; le lien de l'objectif et du subjectif, du pain et des personnes n'est pas le lien du comparé et de la comparaison, de la parabole dans laquelle les réalités différentes comparées sont posées comme séparées, comme divisées, et qui sollicite seulement la comparaison, la pensée de l'identité des termes différents. Au contraire, dans cette liaison, la différence tombe, donc aussi la possibilité de la comparaison. Les termes hétérogènes sont liés de la façon la plus intime. Dans les expressions de Jean (6, 56) : « Qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi et je demeure en lui » ou (10, 7) : « Je suis la porte », et dans tels autres rapprochements abrupts, ce qui est lié doit nécessairement se diviser dans la réprésentaion en des termes comparés différents et la liaison apparaître comme une comparaison. Mais ici (tout comme les fragments de l'anneau) le vin et le pain deviennent des objets mystiques, du fait que Jésus les nomme son corps et son sang et qu'une jouissance, un sentiment, les accompagne immédiatement. Il a rompu le pain, l'a donné à ses amis : prenez, mangez; ceci est mon corps qui a été donné pour vous; de même pour la coupe : buvez tous, ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui a été répandu pour beaucoup en rémission de leurs péchés. Non seulement le vin est sang, mais le sang est esprit; c'est la coupe commune, où l'on boit en commun l'esprit d'une nouvelle alliance qui pénètre un grand nombre d'hommes, où beaucoup viennent boire pour s'élever au-dessus de leurs péchés; et de ce cru de la vigne, je ne boirai plus avec vous jusqu'au jour de l'accomplissement où de nouveau je le boirai avec vous, où je boirai avec vous une nouvelle vie dans le royaume de mon père. Le lien du sang répandu et des amis de Jésus n'est pas qu'il aurait été répandu, comme quelque chose

d'objectif, pour eux, pour leur profit, pour leur utilité, mais (comme l'indique l'expression : qui mange ma chair et boit mon sang) le sang est le lien même, le rapport qui les unit au vin qu'ils ont tous bu dans la même coupe, qui est pour tous et le même pour tous ; ils en boivent tous, un même sentiment est en tous ; tous sont pénétrés du même esprit de l'amour. Si ce qui les identifie était un avantage, un bienfait découlant du sacrifice du corps et de l'effusion du sang, ils ne se trouveraient unis sous ce rapport que dans un même concept ; mais dans la mesure où ils mangent le pain et où ils boivent le vin, où le corps de Jésus et son sang passent en eux, Jésus est en eux tous et sa nature les pénètre divinement, comme amour. Ainsi le pain et le vin n'existent pas simplement pour l'entendement, comme des objets ; l'acte de manger et de boire n'est pas une pure union avec soi-même produite par leur anéantissement, ni le sentiment la simple saveur de l'aliment et de la boisson ; l'esprit de Jésus en qui ses disciples sont un seul et même être, est devenu pour le sens externe une réalité, présente comme objet. Mais l'amour objectivé, ce subjectif devenu chose, retourne à sa nature, redevient subjectif dans l'acte de manger. A cet égard, on peut comparer ce retour à celui de la pensée devenue chose dans le mot écrit et qui, à partir d'un élément mort, d'un simple objet, retrouve dans la lecture sa subjectivité. La comparaison serait plus juste avec la lecture recueillie où le mot disparaît comme chose dans l'acte de comprendre ; de même, dans l'acte de consommer le pain et le vin, ces objets mystiques n'éveillent pas seulement le sentiment et la vie de l'esprit, mais disparaissent eux-mêmes comme objets. Et ainsi l'action paraît plus pure, plus conforme à son but dans la mesure où elle produit seulement l'esprit, le sentiment, et ravit à l'entendement son objet propre, anéantit la matière, l'inanimé. Quand des êtres aimants célèbrent un sacrifice sur l'autel de la déesse de l'amour et que, dans leur prière, l'effusion même du sentiment en exalte au plus haut la flamme, la divinité en personne descend dans leur cœur — mais l'image de pierre demeure devant eux ; au contraire dans le festin de l'amour, le corporel s'efface et le sentiment vivant reste seul présent.

Mais c'est précisément ce genre d'objectivité, entièrement

supprimée tandis que le sentiment demeure — plutôt mélange objectif qu'union, en tant que l'amour se rend visible dans une chose et s'attache à une chose qui doit être anéantie —, c'est ce genre d'objectivité qui ne permet pas à l'acte de devenir un acte religieux. Le pain doit être mangé, le vin bu; aussi ne peuvent-ils être quelque chose de divin; l'avantage qu'ils présentent d'un côté, du fait que le sentiment attaché à eux revient en quelque sorte de l'objectivité à sa propre nature, que l'objet mystique redevient une réalité purement subjective, ils le perdent justement du fait qu'ils ne peuvent suffisamment objectiver l'amour.

Quelque chose de divin, parce qu'il est divin, ne peut être présent sous les espèces d'un aliment ou d'une boisson [a]. La parabole ne renferme pas l'exigence que les différents éléments rapprochés soient conçus comme une réalité une; mais ici il faut que la chose et le sentiment se lient; dans l'acte symbolique, le manger et le boire et, d'autre part, le sentiment d'être un seul et même être en l'esprit de Jésus, doivent se confondre; mais la chose et le sentiment, l'esprit et la réalité ne se mêlent pas; l'imagination ne peut jamais les rassembler dans une même beauté; le pain et le vin, intuitionnés et savourés, ne peuvent jamais éveiller le sentiment de l'amour, et ce sentiment ne peut jamais se trouver en eux en tant qu'objets intuitionnés, de même qu'il est incompatible avec la sensation d'accueillir réellement en soi-même le manger et le boire, avec la sensation de les subjectiver. Il reste toujours deux ordres de réalités présentes, la foi et la chose, le recueillement et la vue ou le goût; pour la foi, c'est l'esprit qui est présent; pour la vue et le goût, le pain et le vin; il n'y a pas de conciliation possible entre eux. L'entendement et le sentiment se contredisent; l'imagination, dans laquelle tous deux existent et se trouvent supprimés, n'y peut rien; elle ne peut produire aucune figure où l'intuition et le sentiment s'uniraient. Dans un Apollon, dans

---

[a] Le moment de la divinité ne pouvait être qu'un instant, juste pendant lequel l'imagination peut remplir la lourde tâche juste le temps pendant lequel l'imagination peut remplir la lourde tâche de retenir l'amour dans la chose.

une Vénus, on peut sans doute oublier le marbre, la pierre fragile, et ne retenir dans l'intuition de sa forme que l'élément immortel; on est pénétré du sentiment d'une jeune force éternelle, on est pénétré d'amour. Mais si l'on réduit en poussières la Vénus ou l'Apollon, et si l'on dit : ceci est Apollon, ceci est Vénus, j'ai bien la poussière devant moi et l'image des divinités en moi, mais la poussière et la réalité divine ne peuvent plus se réunir en un tout. La valeur de la poussière consistait dans sa forme, celle-ci a disparu; la poussière est maintenant l'élément principal. La valeur du pain consistait dans son sens mystique, mais en même temps dans sa propriété de pain comestible; dans l'adoration aussi il doit être présent comme pain. Devant l'Apollon réduit en poussière, il ne reste plus qu'à méditer, mais la méditation ne peut s'adresser à la poussière; la poussière peut faire souvenir de méditer, mais non orienter la méditation *vers elle;* il naît un regret : c'est le sentiment d'une scission, d'une contradiction, de même que la tristesse de ne pouvoir concilier la réalité du cadavre et la représentation des forces vivantes. Après le repas, les disciples devinrent soucieux, à cause de la perte imminente de leur maître; or un acte authentiquement religieux laisse l'âme tout entière satisfaite; après la participation à la Cène naît chez les chrétiens d'aujourd'hui un étonnement pieux sans sérénité, ou mêlé de sérénité mélancolique, car le sentiment et l'entendement attendaient chacun de leur côté, le recueillement était imparfait; une réalité divine avait été promise au fidèle et elle s'est dissoute dans sa bouche.

⁂

Il sera très intéressant de voir comment Jésus s'oppose et ce qu'il oppose immédiatement au principe de la servitude et du souverain maître infini des Juifs; c'est ici, au centre de leur Esprit, que le combat dût être le plus acharné; car ici l'attaque contre leur Tout se concentrait contre *un seul* être; une attaque contre des ramifications isolées de l'Esprit juif atteint aussi le principe, mais on n'a pas encore conscience qu'il est attaqué; c'est seulement lorsqu'on sent toujours davantage que les que-

relles particulières ont pour fondement une lutte contre les principes eux-mêmes, que l'acharnement grandit; les Juifs et Jésus en vinrent bientôt à s'expliquer sur son opposition à leur Etre Suprême.

A l'idée que les Juifs se faisaient de Dieu considéré comme leur Maître et souverain Seigneur, Jésus oppose le rapport de Dieux aux hommes conçu comme le rapport d'un père à ses enfants.

La moralité [Moralität] élève la domination dans les sphères de ce qui est parvenu à la conscience; l'amour supprime les limites des sphères de la moralité; mais l'amour lui-même est encoré une nature incomplète [a]; dans les moments de l'amour heureux, il n'y a pas place pour l'objectivité, mais toute réflexion supprime l'amour, rétablit l'objectivité et avec elle on retrouve la région des limitations. Le religieux est donc le πληρωμα de l'amour (réflexion et amour unis, tous deux pensés comme liés). L'intuition de l'amour paraît remplir l'exigence de plénitude, mais il y a contradiction : l'intuitionnant, le représentant, est ce qui limite et ne reçoit que le limité, or l'objet devrait être un infini; l'infini ne peut être reçu dans ce contenant.

Penser la pure vie [b] est la tâche qui consiste à écarter tous les actes, tout ce que l'homme a été et sera; le caractère n'est que l'abstraction de l'activité, il exprime l'universel des actions déterminées; mais la conscience de la pure vie [c] serait la conscience de ce que l'homme est — en elle, il n'y a aucune différence, aucune diversité développée, réelle. Cette réalité simple n'est pas une réalité simple négative, une unité de l'abstraction (car dans l'unité de l'abstraction, ou bien on pose seulement une détermination, en faisant abstraction de toutes les autres, ou bien sa pure unité n'est que l'exigence posée de s'abstraire de toutes les déterminations, l'indéterminé négatif. La pure vie est être [Sein]. La pluralité n'est rien d'absolu —. Cette réalité pure est la source de toute vie singularisée, des dé-

---

[a] Il peut être heureux ou malheureux.

[b] La conscience de soi.

[c] La pure conscience de soi.

sirs et de toutes les actions. Mais lorsqu'elle parvient à la conscience, comme dans la foi, si elle reste vivante en l'homme, elle se trouve aussi posée en partie hors de lui; parce que dans cette mesure l'être conscient se limite, il ne peut s'unir pleinement à l'infini. L'homme ne peut croire à un Dieu que parce qu'il peut s'abstraire de toute action, de toute détermination, en retenant dans sa pureté l'âme de chaque action, de toute détermination; là où il n'y a pas d'âme, pas d'esprit, il n'y a non plus rien de divin; dans l'être qui se sent toujours déterminé, comme faisant ou subissant toujours ceci ou cela, agissant de telle ou telle manière [a], dans cette abstraction, il n'y a pas séparation du limité et de l'esprit, mais ce qui demeure n'est bien plutôt que l'opposé du vivant, l'universalité tyrannique; le tout des déterminations disparaît et, au-dessus de cette conscience des déterminations, il ne reste que l'unité vide du tout des objets, comme un être [Wesen] qui étend sur eux son empire. A cet infini de la domination et de la servitude, on ne peut opposer que le pur sentiment de la vie : il porte en lui-même sa justification et son autorité; mais en tant qu'il apparaît comme un opposé, il se présente comme une détermination dans un homme déterminé qui ne peut donner l'intuition de la pureté à des regards liés et profanés par les réalités; dans la détermination dans laquelle il apparaît, il ne peut se réclamer que de son origine, que de la source d'où découle en lui toute figure de la vie limitée; il ne peut se réclamer du tout qu'il est maintenant comme d'un absolu; il doit en appeler à la réalité suprême, à son père dont la vie reste immuable à travers tous les changements [b]. Parce que le divin est pure vie, lorsqu'on parle de lui, on n'en doit rien dire qui contienne une opposition

---

[a] Sa divinité ne peut plus être que ce qu'il sent au-dessus de cette conscience; le Tout des objets et l'être qui les domine, la divinité elle-même est d'autant plus vide qu'elle s'élève davantage au-dessus de tout, au-dessus de toute force vivante.

[b] Jésus explique et répète souvent que, dans ce qu'il fait, ce n'est pas lui qui agit, que dans ce qu'il dit, ce n'est pas lui qui pense; mais que sa force et sa doctrine lui ont été données par son père; il ne peut apporter d'autre justification de l'action qu'il intente contre le Judaïsme et sa doctrine, que cette cons-

et l'on doit éviter toutes les expressions de la réflexion relatives à des rapports de l'objectif ou à l'activité qui intéresse l'objectif; car l'opération du divin ne consiste qu'à unir les esprits; seul l'esprit conçoit et inclut en lui l'esprit — des expressions comme commander, enseigner, apprendre, voir, connaître, faire, vouloir, entrer (dans le Royaume de Dieu), aller, n'expriment que des relations objectives correspondant à l'accueil d'une réalité objective dans un esprit. C'est pourquoi on ne peut parler du divin que dans l'inspiration. La culture juive ne nous montre qu'un cercle des relations vivantes parve-

---

cience assurée : ce qui parle par sa bouche est en lui, mais est en même temps quelque chose de plus haut que lui qui se tient là, parle et enseigne; c'est pourquoi il ne se nomme jamais Dieu, mais le fils de Dieu; il n'est pas Dieu, parce qu'il est homme, mais, comme homme, il est en même temps fils de Dieu, c'est-à-dire d'un rang plus élevé que l'homme; il y a en même temps en lui une nature supérieure à l'être impliqué dans des limitations, il n'attend de foi des Juifs qu'en vertu de la révélation qui leur est faite par son père qu'ils sont eux-mêmes nés de Dieu; lorsque Pierre reconnaît en lui celui en faveur de qui Dieu avait témoigné, le fils de la Vie, Jésus lui dit : ce n'est pas ta finitude mais mon père qui te l'a révélé. Ce lien du fini et de l'infini est à coup sûr un mystère sacré, parce qu'il est la Vie et par conséquent le secret de la Vie; on parle bien d'une double nature, d'une nature divine et d'une nature humaine, mais on ne peut découvrir leur relation, car dans toute relation doit subsister leur dualité si toutes deux sont posées comme absolument distinctes. Ce rapport d'un homme à Dieu, où se trouve le fils de Dieu, semblable au rapport des branches, du feuillage et des fruits au tronc leur père, devait soulever la plus profonde indignation des Juifs qui avaient maintenu un abîme infranchissable entre l'être humain et l'être divin et n'avaient accordé à notre nature aucune participation au divin.

Jésus se nomme aussi fils de l'homme; un membre du Vivant un, indivisé ou infiniment divisé, peut se poser comme une partie et se distinguer des autres; comme pure vie, cette vie modifiée est dans le pur Tout de la vie; comme modification, elle s'oppose à d'autres; le père a la vie en lui et il a aussi donné au fils d'avoir en lui la vie; et parce que le fils est fils de l'homme, il lui a donné aussi le pouvoir et le droit de rendre la justice; l'être un n'est pas doué de puissance, car il n'y a en face de lui aucun être hostile en lutte avec lui; mais un être réel comme l'homme peut être attaqué par des forces hostiles et s'engager dans un combat; lui seul peut aussi avoir en face de lui

nues à la conscience et celles-ci sous la forme de concepts plutôt que comme des vertus et des qualités, ce qui est d'autant plus naturel qu'ils n'avaient principalement à exprimer que des rapports entre des existences étrangères les unes aux autres, entre des êtres distincts, tels que la miséricorde, la bonté, etc. Parmi les évangélistes, c'est Jean qui parle le plus abondamment du divin et de la relation de Jésus avec lui ; mais la culture juive, si pauvre en rapports spirituels, le contraignait, pour exprimer la plus haute spiritualité, à se servir de relations objectives, d'une langue réaliste qui rend souvent des sons plus discordants

---

un être étranger qui, tout en le laissant en repos, ne veut pas jouir de la vie avec lui, se sépare et se tient à l'écart; lui seul peut s'opposer à d'autres sur certains droits qui fixent et maintiennent pacifiquement des limites à leur division; lui seul peut rendre la justice. La conscience de s'être soustrait au joug des réalités et d'être conduit par Dieu, Jésus la nomme l'Esprit de Dieu; toute réalité divine doit apparaître sous certains traits; l'apparition de Dieu combattant le réel doit avoir un certain visage; cette activité s'exerce contre le limité, mais elle-même apparaît sous une certaine forme, fût-ce la plus libre; c'est pourquoi l'on peut dans son phénomène faire une distinction entre la figure et l'essence *; l'essence est ce qui meut, ce qui est actif et c'est pourquoi Jésus peut encore parler d'un Esprit de Dieu; et si dans l'homme le fils de l'homme, l'individualité, et le fils de Dieu, l'homme en tant que l'Esprit de Dieu habite en lui, sont distincts, la modification, ce qui est simplement animé par Dieu, est vulnérable et, en soi, profane, et si l'individualité subit une atteinte, le divin lui même n'est pas pour autant profané; un péché commis envers le fils de l'homme peut être pardonné, mais non un péché contre l'Esprit Saint. Au-dessus des individualités engagées dans la lutte, il y a quelque chose de plus élevé; le premier péché peut obtenir son pardon dans l'amour, mais, comme offensant l'amour lui-même, le second est renoncement à tout droit, à toute participation au divin. Aussi longtemps que Jésus resta parmi ses disciples, ils furent régis par la foi en Lui, par la croyance qu'il y avait en lui, être humain, du divin; leur foi n'était pas encore l'Esprit Saint, car, bien qu'ils n'eussent pu avoir cette foi indépendamment du sentiment en eux de la divinité, ce sentiment en eux et leur individualité restaient des réalités séparées, la seconde dépendait de l'individualité d'un autre homme, le divin en eux et eux-mêmes n'étaient

[* Wesen, dont le sens implique en même temps l'idée d'*être* ou mieux d'*un être*].

qu'un style commercial qui voudrait exprimer des sentiments. Le royaume du Ciel; entrer dans le royaume du ciel; je suis la porte; je suis la vraie nourriture; qui mange de ma chair, etc., c'est dans de telles expressions de la sèche réalité que l'on fait pénétrer de force le spirituel.

On ne peut considérer l'état de la culture juive comme un état d'enfance, et sa langue comme une langue de l'enfance qui ne s'est pas encore développée. Quelques accents de l'enfance, pleins de profondeur, s'y trouvent encore conservés ou plutôt y ont été restitués, mais, pour le reste, ce mode d'expression lourd, contraint, est plutôt une conséquence de la profonde

---

pas encore une seule et même réalité; d'où la promesse de Jésus selon laquelle, après son départ qui leur retirerait un soutien extérieur, l'Esprit Saint se répandrait sur eux; leur dépendance à l'égard de lui-même cesserait avec sa mort; ils trouveraient en eux-mêmes leur guide en toute vérité; ils seraient les fils de Dieu; dans quelle mesure cette espérance de leur maître pouvait être remplie, c'est ce que la suite montrera.

[le manuscrit porte en marge l'additif suivant :]

Amour a) limité à quelques-uns
b) actif — les Chétiens ne restant pas entre eux.

La suppression de la propriété, la communauté des femmes, des repas et de la prière ne sont pas de l'activité — par conséquent croyants et êtres qui s'aiment unis seulement dans le concept, mais non unis de façon vivante en leur Dieu.

La conscience de la liberté et l'harmonie divine, l'animation de toutes les formes de la vie par la seule divinité, sont nommées par Jésus la lumière et la vie divine des hommes; leur harmonie dans la diversité, le royaume de Dieu; il le nomme un royaume, une souveraineté, car quelle unité les Juifs eussent-ils pu concevoir en dehors de celle de la domination ? Cette dénomination introduit quelque chose d'hétérogène dans l'union divine de l'humanité, car elle laisse encore paraître du divisé et du contradictoire qui doit être entièrement écarté de la beauté et de la vie divine d'une pure alliance humaine.

Destin de Jésus — il renonce aux relations de la vie — a) vie citadine et civile b) vie politique c) vie en commun avec d'autres hommes — famille, parents, nourriture.

Le rapport de Jésus au monde : en partie fuite, en partie réaction, lutte contre lui. Dans la mesure où Jésus n'avait pas changé le monde, il devait le fuir...

[Au verso du même feuillet figure le texte qui devait à l'origine constituer la suite de ce passage : « C'est avec le courage et la foi... » cf. p. 108].

déformation culturelle de ce peuple, contre laquelle un être pur a à combattre et dont il souffre, quand il doit pour se manifester recourir à des formes d'expression dont il ne peut se passer, puisque lui-même appartient à un tel peuple.

Le début de l'évangile de Jean contient une série de thèses sur Dieu et le divin exprimées dans une langue plus adéquate ; c'est parler la langue réflexive la plus naïve que de dire : au commencement *était* le Verbe, le Verbe *était en* Dieu et Dieu *était* le Verbe, *en* lui était la Vie. Mais ces propositions n'ont que l'apparence trompeuse de jugements, car les prédicats ne sont pas des concepts, de l'universel, comme l'expression d'une réflexion dans un jugement en contient nécessairement ; mais les prédicats sont eux aussi de l'être [Seindes], du vivant ; la simple réflexion n'est pas apte elle non plus à exprimer le spirituel selon l'esprit ; jamais, lorsqu'on reçoit une révélation sur le divin, il n'a été plus nécessaire de concevoir avec une authentique profondeur d'esprit ; jamais il n'a été à ce point impossible d'apprendre, d'accueillir passivement en soi-même, parce que toute thèse sur le divin exprimée sous la forme de la réflexion est immédiatement un non-sens et que, accueillie passivement, sans activité spirituelle, non seulement elle laisse vides les profondeurs de l'esprit, mais encore jette le désordre dans l'entendement qui la reçoit et pour qui elle est une contradiction ; c'est pourquoi cette langue toujours objective ne peut recevoir de sens et de poids que dans l'esprit du lecteur et ils varient selon le degré de conscience auquel sont parvenus les rapports de la vie et l'opposition du vivant et du mort.

Des deux manières extrêmes de concevoir le début de l'évangile de Jean, la plus objective consiste à considérer le Logos comme une réalité, comme un individu, la plus subjective à le considérer comme la raison ; dans le premier cas comme un être particulier, dans le second comme l'universalité ; dans le premier, comme la réalité la plus singulière, la plus exclusive, dans le second, comme le pur être-pensé. Dieu et le Logos se distinguent parce que l'être [das Seiende] peut être considéré à deux points de vue, car la réflexion présuppose ce à quoi elle donne la forme de la réflexion comme simultanément non réfléchi : d'abord comme l'être un qui ne comporte aucune division,

aucune opposition, et en même temps, avec la possibilité de la séparation, de la division infinie de l'être un; Dieu et le Logos ne sont distincts que dans la mesure où le premier est la matière sous la forme du Logos; le Logos lui-même est en Dieu; ils sont une seule et même réalité.

La diversité, l'infinité du réel est la division infinie en tant que réelle; tout n'est pas le Logos; le monde n'est pas une émanation de la divinité; autrement le réel serait entièrement divin; mais, comme réel, il est une émanation, une partie dans la division infinie; il est en même temps vie dans la partie (il vaut beaucoup mieux rapporter ἐν αὐτῳ à οὐδε ἕν ὁ γεγονεν qui suit) ou dans ce qui partage à l'infini (en rapportant ἐν αὐτῳ à λογος (1)); l'individuel, le limité en tant qu'opposé, être mort, est en même temps un rameau de l'arbre de la vie infinie; chaque partie, hors de laquelle est le Tout, est en même temps un Tout, une vie; et cette vie à son tour, comme être réfléchi relativement à la division selon laquelle on l'envisage comme sujet et comme prédicat, est aussi bien la vie (ζωη) que la vie conçue (φως) (2), la vérité). Ces réalités finies comportent des oppositions; pour la lumière, il y a de l'obscurité. Jean-Baptiste n'était pas la lumière; il témoignait seulement pour elle; il pressentait l'être un, mais celui-ci ne parvint pas à sa conscience à l'état pur, mais seulement limité dans des rapports déterminés; il y croyait, mais sa conscience n'était pas égale à la vie; seule une conscience égale à la vie, et telle que toutes deux ne diffèrent qu'en ce que la vie est l'être [das Seiende], tandis que la conscience est cet être comme réfléchi, est φως. Bien que Jean ne fût pas lui-même la lumière, elle était pourtant en tout homme qui vient au monde des hommes (Kosmos, le tout des rapports humains et de la vie humaine, plus limité que παντα du v. 3 et que ὁ γεγονεν). Ce n'est pas seulement lorsque l'homme vient au monde qu'il est φωτιζομενος (3); le φως est aussi dans le monde lui-même, le monde est tout entier

(1) Cf. Jean, 1, 3-4.
(2) Litt. : *la lumière.*
(3) ...qu'il *répand la lumière.*

avec toutes ses relations, toutes ses déterminations, l'œuvre de l'ἀνθρωπου φωτος (1), de l'homme se développant sans que le monde dans lequel ces rapports vivent l'ait reconnu, ait reconnu la totalité de la nature parvenant à la conscience, sans qu'elle soit venue à la conscience du monde. Le monde des hommes est ce qui est le plus authentiquement sien (ἰδιον), ce qui lui est le plus apparenté, mais les hommes refusent de l'accueillir, le traitent comme un étranger. Ceux, au contraire, qui se reconnaissent en lui, reçoivent de ce fait une puissance qui n'exprime pas une force nouvelle, une nouvelle réalité vivante, mais seulement le degré, l'égalité ou l'inégalité de la vie ; ils ne deviennent pas autres, mais ils reconnaissent Dieu et se reconnaissent comme enfants de Dieu, plus faibles que lui, mais de même nature, dans la mesure où ils prennent conscience de ce rapport (ὀνομα) de l'ἀνθρωπου comme φωτιζωμενου φωτι ἀληθινω (2) découvrant leur essence non dans une réalité étrangère, mais en Dieu.

Jusqu'ici, on ne parlait que de la vérité elle-même et de l'homme en général; au v. 14, le Logos apparaît aussi modifié comme individu, forme sous laquelle il s'est montré à nous (ἀνθρωπος ἐρχομενος εἰς κοσμον (3), sinon il n'y a rien à quoi l'on puisse rapporter le αὐτον du v. 10 sqq.) ; Jean n'a pas seulement témoigné pour le φως (v. 7) ; mais aussi pour l'individu (v. 15).

Si sublime que puisse être l'idée de Dieu, il subsiste toujours le principe juif de l'opposition de la pensée et de la réalité, du rationnel et du sensible, le déchirement de la vie, une relation morte entre Dieu et le monde, liaison qu'on ne doit concevoir que comme une relation vivante, et telle qu'on ne doit parler qu'en langage mystique du rapport qu'elle institue entre les termes.

L'expression la plus fréquente et la plus caractéristique du rapport de Jésus à Dieu, est celle de fils de Dieu dont il se sert pour se désigner par opposition à lui-même comme fils de

(1) *L'homme lumière.*
(2) *L'homme* comme *répandant la lumière véritable.*
(3) *L'homme venant au monde.*

l'homme. — Cette désignation au moyen du rapport filial est une des rares dénominations naturelles qui aient subsisté par hasard dans la langue juive ancienne et qui sont par suite au nombre de ses expressions heureuses. Le rapport d'un fils à son père n'est pas un concept, une unité, comme par exemple l'unité des opinions, leur accord, l'identité de principes..., unité qui n'est qu'un être-pensé, abstrait du vivant ; mais rapport vivant d'êtres vivants, homogénéité de la vie; ils sont seulement des modifications de la même vie ; il n'y a pas opposition d'essence, pluralité de substantialités absolues ; ainsi le fils de Dieu est le même être [Wesen] que son père, cela pour chaque acte de réflexion, et, aussi bien, c'est seulement pour un tel acte qu'il est une réalité particulière. De même l'expression : un fils de la tribu Korech, par exemple, au moyen de laquelle les Arabes désignent un individu de cete tribu, implique que cet individu n'est pas seulement une partie du tout, que le tout par conséquent n'est pas quelque chose d'extérieur à lui, mais qu'il est justement lui-même le tout, aussi bien que la tribu entière. Ceci se manifeste clairement dans les conséquences qui en résultent pour la manière de faire la guerre de ces peuples naturels indivisés : tout individu est massacré de la façon la plus cruelle ; au contraire, dans l'Europe d'aujourd'hui, où chaque individu ne porte pas en lui-même la réalité entière de l'Etat, mais où leur lien n'est qu'un être-pensé, où il y a un droit identique pour tous, la guerre n'est pas menée contre l'individu, mais contre le tout situé en dehors de chacun ; comme dans tout peuple vraiment libre, chaque individu chez les Arabes est une partie, mais il est en même temps le tout. C'est seulement à propos d'objets, d'une réalité morte qu'il est vrai de dire que le tout est autre que les parties; dans le vivant au contraire la partie et le tout sont un seul et même être. Si différents objets sont réunis en tant que substances, chacun gardera sa qualité d'individu (numériquement), leur être commun, leur unité n'est qu'un concept et non pas un être [Wesen], un étant [Seiendes] ; mais les vivants sont des êtres [Wesen] en tant que séparés et leur unité est tout autant un être [Wesen]. Ce qui est contradictoire dans le royaume de l'être mort ne l'est plus dans le royaume de la vie. Un arbre qui a trois branches

constitue avec elles un arbre, mais chaque fils de l'arbre, chaque branche (de même que ses autres enfants, les feuilles et les fleurs) est lui-même un arbre; les fibres qui conduisent la sève du tronc à la branche sont de même nature que les racines; un arbre retourné et fiché en terre couvrira de feuilles ses racines déployées dans l'air et ses branches s'enracineront dans le sol; et il est aussi vrai de dire qu'il n'y a qu'un seul arbre, que de dire qu'il y en a trois.

Cette unité d'être [Weseneinheit] du père et du fils dans la divinité, les Juifs la découvraient lorsqu'ils déclaraient que Jésus s'était donné comme Dieu; ils trouvaient (Jean, 5, 18) qu'il s'égalait à Dieu en le nommant son père. Au principe juif de la domination souveraine de Dieu, il pouvait bien opposer les besoins de l'homme (tel le besoin de satisfaire sa faim pendant la fête du sabbat), mais seulement en général; un développement en profondeur de cette opposition, comme par exemple dans un primat de la raison pratique, n'appartenait pas à la culture de cette époque; dans son opposition, il n'apparaissait que comme un individu; pour écarter l'idée de cette individualité, Jésus invoque toujours, surtout chez Jean, son unité avec Dieu qui a donné à son fils d'avoir la vie en lui-même, comme le Père a la vie en lui; il invoque que lui et son père sont un seul et même être, qu'il est Brod, descendu du ciel, etc... : expressions durcies (σκληροι λογοι) qu'on n'adoucit pas en les déclarant imagées et en glissant derrière elles des unités conceptuelles, au lieu de les concevoir selon l'esprit comme l'expression de la vie : à coup sûr, dès qu'on oppose aux images les concepts de l'entendement et qu'on accepte leur tyrannie, on est contraint d'écarter toute image comme un jeu, comme un accessoire sans vérité de l'imagination, et à la place de la vie de l'image, il ne reste plus que de l'objectif.

Mais Jésus ne s'appelle pas seulement le fils de Dieu, il se nomme encore le fils de l'homme; si « fils de Dieu » exprime une modification du divin, de même « fils de l'Homme » serait une modification de l'homme; mais l'homme n'est pas seulement *une* nature, *un* être [Wesen], comme la divinité, mais un concept, un être-pensé, et « le fils de l'homme » veut dire ici un être subsumé sous le concept d'homme; Jésus est homme,

ce'st là un jugement au sens propre, le prédicat n'est pas un être [Wesen], mais un universel (ἄνθρωπος, l'homme; υἱος ἀνθρωπου (1), un homme). Le fils de Dieu est aussi fils de l'homme; le divin sous une forme particulière apparaît comme un homme; le lien de l'infini et du fini est à coup sûr un mystère sacré, parce que ce lien est la vie elle-même; la réflexion qui scinde la vie, peut la diviser en infini et fini, et seule la limitation, le fini considéré pour lui-même, donne le concept de l'homme comme opposé du divin; mais hors de la réflexion, dans la vérité, la limitation n'a plus cours. Ce sens de l'expression fils de l'homme apparaît avec la plus grande clarté quand le Fils de l'homme est opposé au Fils de Dieu, par exemple, dans Jean, 5, 26-27 : « de même que le Père a la vie en lui, de même il a aussi donné à son Fils d'avoir la vie en lui-même; et il lui a aussi donné la puissance, et le droit de rendre la justice, parce qu'il est le Fils de l'homme ». Puis, v. 22 « le Père ne juge personne, mais il a remis la justice entre les mains du Fils ». En sens contraire, Jean dit, 3, 17 (Matth., 18, 11) : « Dieu a envoyé son Fils au monde non pour juger le monde, mais pour le sauver ». Juger n'est pas une acte du divin; car la loi qui est dans le juge est l'universel opposé à celui qui doit être jugé, et la sentence est un jugement, la position d'une identité ou d'une différence, la reconnaissance d'une unité pensée, ou d'une opposition inconciliable; le Fils de Dieu ne juge pas, ne sépare pas, ne divise pas, ne maintient pas l'opposé dans son opposition; une manifestation du divin, son geste, n'est pas l'acte de légiférer, la position d'une loi, l'affirmation de la domination de la loi; mais le divin doit sauver le monde; sauver est aussi une expression impropre, quand il s'agit de l'esprit; car elle indique l'impuissance absolue, devant le danger, de celui qui se trouve en danger; et le salut est dans cette mesure l'action d'un être étranger sur un être étranger; or l'opération du divin ne peut être conçue comme un secours que dans la mesure où celui qui est sauvé devient étranger seulement à son état antérieur, mais non à sa nature [Wesen]. — Le Père ne juge pas, ni non plus le Fils, qui a la vie en lui-

(1) Litt. : *fils de l'homme.*

même dans la mesure où il est un seul et même être avec son père ; mais en même temps il a reçu la puissance, et le pouvoir de juger, parce qu'il est Fils de l'homme, car la modification comme telle, comme ce qui est limité dans l'opposition, est également capable de se scinder en universel et particulier ; en elle trouve place la comparaison sous le rapport de la matière, la comparaison des forces, donc la puissance, et, sous le rapport de la forme, l'activité de comparer, le concept, la loi et la séparation ou la mise en relation de la loi et d'un individu, le jugement et la sentence. Mais en même temps l'homme ne pourrait juger, s'il n'était un être divin ; car c'est grâce à cela seulement que peut exister en lui la norme du jugement et la scission.

C'est dans le divin que se fonde son pouvoir de lier et de délier. L'acte de juger lui-même peut être de deux sortes : soumettre le non-divin seulement dans la représentation, ou le soumettre dans la réalité. Jésus dit dans Jean, 3, 18, 19 : « Celui qui croit au Fils de Dieu, n'est pas jugé ; mais celui qui n'y croit pas est déjà jugé », parce qu'il n'a pas reconnu ce rapport de l'homme à Dieu, sa divinité ; et « ce qui le juge est son amour plus grand pour les ténèbres que pour la vérité ». C'est leur incrédulité même qui les juge. L'homme divin ne s'approche pas du mal comme d'une puissance dominatrice, oppressive, car le divin Fils de l'homme a bien reçu la puissance, mais non la force, il n'agit pas sur le monde, ne le combat pas dans la réalité ; la sentence qu'il rend sur lui ne prend pas la forme de la conscience d'un châtiment. Si un être ne peut jouir de la vie avec Lui, s'il se sépare de Lui et reste à l'écart, Il reconnaît les limites que cet être s'est lui-même posées, même si peut-être elles constituent le plus grand orgueil du monde, si le monde ne les ressent pas comme des limites, et si la souffrance qu'elles lui causent n'a pas la forme d'une souffrance, ou du moins ne se présente pas comme la répercussion contre lui de la violation d'une loi ; mais c'est son incrédulité qui le fait descendre dans une région inférieure, c'est son propre jugement, même s'il se complait dans l'ignorance du divin, dans son abaissement.

Le rapport de Jésus à Dieu, comme rapport d'un fils à son père, pouvait être conçu, selon que l'homme pose le divin

tout entier ou non hors de lui, comme connaissance ou comme foi; la connaissance, dans l'interprétation qu'elle donne de ce rapport, pose deux natures différentes : une nature humaine et une nature divine, une essence humaine et une essence divine, douées chacune de personnalité, de subtantialité, et dont la dualité subsiste dans leurs rapports, parce qu'elles sont posées comme absolument différentes. Ceux qui posent cette hétérogénéité absolue, et pourtant exigent simultanément que ces absolus soient pensés dans un rapport d'extrême intimité comme constituant un seul et même être, ne suppriment pas l'entendement, du fait qu'ils révèlent une réalité qui se situerait hors de la sphère, mais c'est à lui qu'ils confient le soin de concevoir simultanément des substances absolument différentes et leur absolue unité : ils le détruisent donc en le posant. Ceux qui acceptent une hétérogénéité donnée des substantialités, tout en niant leur unité, sont conséquents; ils sont fondés à accepter la première, puisqu'on a exigé que Dieu et l'homme soient pensés, mais aussi bien par là à refuser la seconde, car supprimer la séparation entre Dieu et l'homme irait contre la première exigence qu'on leur a imposée. Ils sauvent bien de cette façon l'entendement, mais en en restant à cette absolue hétérogénéité des essences, ils font de l'entendement, de la séparation absolue, de l'être mort, la réalité suprême de l'esprit. C'est de cette façon que les Juifs comprirent Jésus.

Quand Jésus dit : mon Père est en moi, je suis en mon Père, qui me voit, voit mon Père, qui connaît mon Père, sait que mes paroles sont la vérité, mon Père et moi sont un seul et même être, — les Juifs l'accusèrent de blasphème, de s'égaler à Dieu, alors qu'il était né homme : comment auraient-ils pu reconnaître en un homme quelque chose de divin, êtres misérables qui ne portaient en eux que la conscience de leur misère et de leur profonde servitude, de leur opposition au divin, la conscience d'un abîme insurmontable entre l'être humain et l'être divin. L'esprit ne connaît que l'esprit, mais eux ne virent en Jésus que l'homme, le Nazaréen, le fils du charpentier dont les frères et les parents vivaient parmi eux; il n'était que cela, il ne pouvait être rien de plus; il n'était qu'un homme comme eux, et ils sentaient qu'ils n'étaient rien eux-mêmes.

Avec une masse comme les Juifs, devait échouer la tentative de faire naître en eux la conscience de quelque chose de divin; car la foi en quelque chose de divin, en quelque chose de grand, ne peut résider dans la fange. Le lion ne peut trouver place dans la noix ; l'esprit infini ne peut trouver place dans la geôle d'une âme juive ; le tout de la vie, dans une feuille qui se dessèche ; la montagne et l'œil qui le voit sont l'objet et le sujet, mais entre l'homme et Dieu, entre l'esprit et l'esprit, il n'y a pas cette faille de l'objectivité ; chacun n'est pour l'autre un être et un autre qu'en tant qu'il le connaît. — Un corollaire de la conception objective du rapport du Fils au Père, ou mieux sa forme par rapport au vouloir, consiste à rechercher pour soi-même un lien avec Dieu semblable à la relation que l'on conçoit et vénère en Jésus entre les natures humaine et divine séparées, à espérer un amour entre des êtres entièrement différents, un amour de Dieu pour l'homme qui pourrait être tout au plus de la pitié. Le rapport de Jésus comme Fils à son Père est un rapport filial (1), car le Fils se sent en nature, en esprit, un seul et même être avec son Père qui vit en lui, et il n'a rien de commun avec le rapport puéril (1) dans lequel l'homme voudrait se mettre avec le tout-puissant maître du monde dont il sent la vie entièrement étrangère à lui-même et avec qui il ne se lie que par des présents, que grâce aux miettes qui tombent de la table du riche.

L'être [Wesen] de Jésus, en tant que rapport du Fils au Père, ne peut être en réalité compris que par la foi, et c'est la foi en lui-même que Jésus demandait aux Juifs. Cette foi est caractérisée par son objet, le divin ; la croyance au réel est la connaissance de n'importe quel objet, d'un être limité ; et il y a la même différence entre un objet et Dieu qu'entre cette connaissance et la foi dans le divin. « Dieu est un esprit et ceux qui le prient doivent le prier en esprit et en vérité ». Comment ce qui n'est pas soi-même un esprit pourrait-il connaître un esprit ? Le rapport d'esprit à esprit est un sentiment d'harmonie, d'union ; comment l'hétérogène pourrait-il trouver l'unité ? La

(1) Jeu de mots dans le texte : *kindlich, kindisch.*

foi dans le divin n'est possible que parce que le divin est dans le croyant lui-même qui, dans ce à quoi il croit, se retrouve lui-même, retrouve sa propre nature. Car en tout homme est la lumière et la vie, il est la propriété de la lumière ; et il n'est pas éclairé par la lumière comme un corps obscur qui ne revêt qu'un éclat emprunté, mais c'est sa propre substance qui s'embrase, et elle devient une flamme véritable. L'état intermédiaire entre les ténèbres, l'éloignement du divin, la captivité dans le réel, — et une vie libre toute entière divine, assurée d'elle-même, est la foi dans le divin; elle est le pressentiment, la connaissance du divin et le désir de s'unir avec lui, le désir d'une même vie ; mais elle n'est pas encore la puissance du divin, qui pénètre toutes les fibres de la conscience de l'homme, qui ordonne tous ses rapports avec le monde, qui se déploie à travers tout son être. La foi dans le divin naît donc de la divinité de la propre nature du croyant ; seule une modification de la divinité peut connaître la divinité. Comme Jésus demandait à ses disciples : qui les hommes disent-ils que je suis, moi, le Fils de l'homme ? ses amis lui rapportèrent les opinions des Juifs, qui, même lorsqu'ils le transfiguraient, lorsqu'ils l'élevaient au-dessus de la réalité du monde humain, ne pouvaient sortir de la réalité et voyaient en lui un individu qu'ils reliaient à lui-même de façon surnaturelle. Mais lorsque Pierre exprima sa foi dans le Fils de l'homme en reconnaissant en lui le Fils de Dieu, Jésus le déclare bienheureux, lui Simon, lui qui est pour les autres le fils de Jonas, lui, le fils de l'homme; car c'est son Père céleste qui le lui a révélé. Une révélation n'était pas nécessaire pour la simple connaissance de la nature divine; une grande partie de la chrétienté apprend cette connaissance; aux enfants, on présente comme une conséquence tirée des miracles etc., la divinité de Jésus ; mais on ne peut nommer révélation divine cette étude, la réception de cette foi ; ici n'opèrent que des ordres et des réprimandes. « Mon Père céleste te l'a révélé » ; le divin qui est en toi, m'a reconnu comme divin ; tu as compris mon essence; elle a retenti dans la tienne. De celui qui était connu parmi les hommes comme Simon, fils de Jonas, il fait Pierre, il fait le roc sur lequel sa communauté sera fondée ; il l'établit dans sa propre puissance de lier et de délier ; une

puissance qui ne peut revenir qu'à la nature qui porte en elle le divin dans sa pureté, afin de mesurer de combien on s'éloigne de lui; il n'y a désormais plus d'autre jugement dans le ciel que le tien; ce que tu reconnais sur terre comme lié ou comme délié, l'est aussi pour le ciel. C'est alors seulement que Jésus se risque à parler à ses disciples de son destin imminent; mais la conscience en Pierre de la divinité de son maître se caractérise immédiatement comme une foi qui, tout en étant le sentiment du divin, ne remplit pas encore tout l'être, et n'est pas encore réception de l'esprit saint.

Souvent revient la représentation selon laquelle la foi des amis de Jésus en leur Dieu leur est prescrite; en particulier Jean, 17, la nomme souvent : celle qui lui a été donnée par Dieu; de même Jean, 6, $_{29}$: c'est une œuvre de Dieu, un effet de Dieu que la foi en lui; une opération divine est quelque chose de tout différent d'une étude et d'un enseignement. Jean, 6, $_{65}$: « personne ne peut venir à moi, si cela ne lui a été donné par mon père. »

Mais cette foi n'est que le premier degré du rapport à Jésus, qui, dans son accomplissement, est représenté comme si intime, que ses amis sont un seul et même être avec lui : « jusqu'à ce que vous ayiez la lumière, vous devez croire à la lumière, afin de devenir fils de la lumière » (Jean, 12, $_{36}$). Entre ceux qui seulement croient à la lumière et ceux qui sont eux-mêmes enfants de la lumière, la différence est la même qu'entre Jean-Baptiste qui témoignait seulement en faveur de la lumière et Jésus, lumière individualisée. De même que Jésus a en lui la vie éternelle, de même aussi ceux qui croient en lui doivent parvenir à la vie éternelle (Jean $_{6, 40}$). L'union vivante en Jésus est représentée avec la plus grande clarté dans ses derniers entretiens, dans l'évangile de Jean; eux en lui et lui en eux; un seul et même être tous ensemble; lui le cep, eux les sarments; dans les parties, la même nature, la même vie que dans le tout. Cet accomplissement de ses amis est l'objet des prières que Jésus adresse à son Père, et il le leur promet pour le temps où il sera loin d'eux. Tant qu'il vivait parmi eux, ils restaient simplement des croyants; car ils n'étaient pas remis à eux-mêmes; Jésus était leur maître et seigneur, un centre individuel dont ils

dépendaient, ils n'avaient pas encore une vie propre, indépendante ; l'esprit de Jésus les dirigeait ; mais quand il se fut éloigné, tomba aussi cette objectivité, cette cloison entre eux et Dieu ; et l'esprit de Dieu put alors animer leur vie entière. Quand Jésus dit (Jean, 7, 38-39) : « Si quelqu'un croit en moi, de son corps jaillir*ont* des flots de vie », Jean remarque que cela ne s'entend que de la pleine confirmation encore future dans la vie, par l'esprit saint qu'ils n'ont pas encore reçu, parce que Jésus n'a pas encore été transfiguré ; il faut éloigner toute idée d'une différence d'essence entre Jésus et ceux en qui la foi en lui est devenue vie, et qui ont en eux-mêmes le divin ; si Jésus parle si souvent de lui-même comme d'une nature éminente, il le fait pour s'opposer aux Juifs, il se sépare d'eux et revêt de ce fait la forme d'un individu également à l'égard du divin. Je suis la vérité et la vie ; qui croit en *moi*... : cet accent continuellement et uniformément mis sur le *moi* chez Jean vise bien à isoler la personnalité de Jésus en face du caractère juif ; mais autant il s'individualise en face de leur esprit, autant il dépouille toute personnalité, toute individualité divine en face de ses amis avec qui il ne veut être qu'un seul et même être, qui doivent être un seul être en lui. Jean dit de Jésus (2, 25) : il savait ce qui était en l'homme ; et le miroir le plus fidèle de sa belle foi dans la nature sont ses discours devant la nature immaculée (Matth., 18, 1 sqq.). Si vous ne devenez pas comme des enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume de Dieu ; le plus juvénile est le plus grand dans le royaume des cieux ; et celui qui accueille cette enfance en mon nom, m'accueille en lui, celui qui est capable de sentir en elle sa pure vie, de reconnaître la sainteté de sa nature, celui-là a le sentiment de mon essence ; celui qui souille cette pureté sainte, il serait bon qu'on lui attache une pierre au cou et qu'on le noie au plus profond de la mer. O la douloureuse nécessité de profaner ainsi la sainteté ! Quel chagrin infiniment profond et saint, pour une belle âme ! Quelle inconcevable énigme que la nécessité de détruire la nature, de profaner la sainteté ! — De même que pour l'entendement le divin et l'unité d'être avec Dieu sont la chose la plus incompréhensible, de même pour un noble cœur l'éloignement de Dieu. Voyez, ne méprisez aucun

de ces petits, car je vous le dis, leurs anges dans le ciel contemplent sans cesse le visage de mon père. Les anges des enfants ne peuvent être compris comme des êtres objectifs; car (s'il faut donner une raison *ad hominem*) on devrait concevoir les anges des hommes comme vivant eux-aussi dans la contemplation de Dieu; dans l'intuition de Dieu par les anges, se trouvent rassemblées très heureusement beaucoup de significations; l'inconscient, l'union non développée, l'être et la vie en Dieu, parce qu'ils doivent être représentés comme une modification de la divinité dans les enfants existants, sont séparés de Dieu; mais leur être, leur acte est une éternelle contemplation de Dieu. Pour représenter l'esprit, le divin, en dehors de sa limitation et l'union du limité et du vivant, Platon introduit entre le pur vivant et le limité, une différence de temps : il fait vivre les purs esprits tout entiers plongés dans l'intuition du divin, et ce sont les mêmes esprits qui vivront ensuite sur terre, simplement avec une conscience obscurcie de la réalité divine. C'est d'une autre façon que Jésus sépare et réunit ici la nature, le divin de l'esprit et la limitation; — comme ange, l'esprit de l'enfant n'est pas représenté comme entièrement dépourvu de réalité en Dieu, sans existence en lui, mais comme étant aussi fils de Dieu, être particulier; l'opposition de l'intuitionnement et de l'intuitionné, comme sujet et objet, tombe dans l'intuition elle-même; leur différence n'est que la possibilité de la scission; un homme qui serait tout entier plongé dans l'intuition du soleil, serait un simple sentiment de lumière, un sentiment de lumière comme être [Wesen]. Celui qui vivrait tout entier plongé dans l'intuition d'un autre homme, serait tout entier cet autre, seulement avec la possibilité d'être un autre. — Mais ce qui est perdu, ce qui est divisé, est retrouvé dans le retour à l'union, à l'enfance; ce que ce retour à l'union rejette hors d'elle, maintient en face d'elle, cela se trouve isolé : que cela vous soit étranger; ce avec quoi vous n'avez rien de commun et ce avec quoi vous rompez d'existence commune, ce que vous déclarez lié par son isolement, l'est aussi dans le ciel; mais ce que vous déliez, ce que vous déclarez libre et par suite uni, est aussi libre dans le ciel, forme un seul et même être avec Dieu, n'a pas l'intuition de la divinité. Jésus

représente cette union sous une autre forme (v. 19) ; quand deux d'entre vous s'uniront pour me demander quelque chose, mon père le leur accordera. Les expressions : prier, accorder, se rapportent à proprement parler à un accord relatif à des objets (πραγματα), seuls de tels accords trouvent leur expression dans la langue réaliste juive. Mais l'objet peut n'être qu'ici que l'unité réfléchie (la συμφωνια των δυοιν ἡ τριων (1)) ; comme objet, c'est de la beauté; subjectivement, c'est l'union, car des esprits ne peuvent être unis dans des objets proprements dits. L'accord de deux ou trois d'entre vous est aussi de la beauté dans l'harmonie du tout, c'est un son, un accord en elle; cette beauté est conférée par elle; elle *est*, parce qu'elle est dans cette harmonie, parce qu'elle est quelque chose de divin; et dans cette communion avec le divin, les êtres unis communient en même temps avec Jésus; si deux ou trois d'entre vous sont unis en mon esprit (εἰς το ὀνομα μου (2), comme dans Matth., 10, 41) en tant que l'être et la vie éternelle me sont dévolus, en tant que je *suis*, je suis au milieu d'eux; tel est mon esprit. — Telle est la netteté avec laquelle Jésus, se déclare contre la personnalité, contre une individualité de sa nature opposée à ses amis confirmés (contre la pensée d'un Dieu personnel), dont le fondement serait une particularité absolue de son être opposé à eux. Une expression relative à l'union des amants (Matth., 19, 5) trouve encore sa place ici : l'homme et la femme seront tous deux un seul et même être, de sorte qu'ils ne seront plus deux désormais : *ainsi* l'homme ne doit pas séparer ce que Dieu a uni; si cette union ne devait se rapporter qu'à la destination originelle de l'homme et de la femme l'un pour l'autre, ce principe ne pourrait plus être invoqué contre la rupture du mariage, car la rupture ne supprime pas cette détermination, l'union dans le concept, qui subsisterait même si l'union vivante se trouvait détruite; mais c'est celle-ci qui est considérée comme une opération divine, une réalité divine.

Comme Jésus était entré en lutte avec le génie tout entier

(1) L'accord de deux ou trois.
(2) Litt. : *en mon nom.*

de son peuple et avait entièrement rompu avec le monde, l'accomplissement de son destin ne pouvait être que son écrasement par ce génie hostile; la glorification du Fils de l'homme dans cette mort n'est pas le négatif d'avoir renoncé en soi à tous rapports avec le monde, mais le positif, d'avoir refusé sa nature à un monde contre nature et de s'être sauvé dans la lutte et la mort plutôt que de s'incliner consciemment devant la corruption ou de se laisser surprendre par elle et de s'y rouler inconsciemment. Jésus avait conscience de la nécessité de la mort de son individu, et il chercha aussi à en convaincre ses disciples; mais ils ne pouvaient séparer son essence de sa personne; ils n'étaient encore que des croyants; lorsque justement Pierre reconnut le divin dans le Fils de l'homme, Jésus crut pouvoir avertir ses amis de leur séparation et pensa qu'ils pourraient en supporter l'idée; il leur en parla donc, tout de suite après avoir entendu la profession de foi de Pierre; mais dans l'effroi de Pierre se montre la distance qui séparait la foi de l'accomplissement. C'est seulement quand l'individu Jésus se serait éloigné d'eux qu'ils pourraient cesser d'en dépendre et qu'un esprit autonome ou l'esprit divin pourrait exister en eux; « c'est dans votre intérêt que je m'en vais, dit Jésus dans Jean, 16, $_{7}$, car si je ne partais, le consolateur ne viendrait pas à vous, l'esprit de vérité (Jean, 14, $_{16}$ sqq) que le monde ne peut accueillir, parce qu'il ne le reconnaît pas; ainsi je ne vous abandonne pas comme des orphelins, je reviendrai et vous me contemplerez, afin que je vive et que vous viviez aussi ». Quand vous ne verrez plus le divin seulement hors de vous en moi, quand vous aurez vous-mêmes la vie en vous, alors vous connaîtrez aussi (Jean, 15, $_{27}$) que vous êtes avec moi depuis le commencement, que nos natures sont un seul et même être dans l'amour et en Dieu. L'esprit vous fera pénétrer en toute vérité (Jean, 16, $_{13}$), et vous fera souvenir de tout ce que je vous ai dit; c'est un consolateur; si consoler veut dire faire espérer un bien égal à celui qui a été perdu ou plus grand, vous n'êtes pas abandonnés comme des orphelins, car autant vous croyez perdre en me perdant, autant vous recevrez en vous.

Jésus oppose aussi l'individu à l'esprit du Tout (Matth., 12, $_{31}$, sqq.) : à celui qui fait injure à un homme (à moi comme

Fils de l'homme) on peut pardonner son péché, mais à celui qui fait injure à l'esprit lui-même, au divin, son péché ne sera jamais pardonné ni maintenant ni dans le temps à venir. — C'est la surabondance du cœur qui fait parler la bouche (v. 34) ; c'est en vertu de sa richesse d'esprit bon que le bon fait le bien, et c'est par mauvais esprit que le mauvais fait le mal. — Celui qui fait injure à l'individu, à moi comme individu, ne s'exclut que de moi, mais non de l'amour ; mais celui qui se sépare du divin, qui fait injure à la nature, qui offense en elle l'esprit, son esprit détruit le sacré en lui-même ; et c'est pourquoi il est incapable de supprimer la scission et de s'unir à l'amour, au sacré. Vous pourriez être bouleversé par un signe, mais la nature détruite ne se reproduirait pas pour autant en vous ; les Euménides de votre être pourraient être effrayées, mais le vide que les démons chassés ont laissé en vous ne serait pas comblé par l'amour, il attirerait de nouveau vos Furies et, d'autant plus violentes que vous les connaîtriez désormais comme les furies de l'enfer, elles achèveraient de vous détruire.

L'accomplissement de la foi, le retour à la divinité dont l'homme est né, achève le cycle de son développement. Tout vit dans la divinité, tous les vivants sont ses enfants, mais l'enfant porte en lui l'union, le lien, l'accord avec l'harmonie totale intacts, mais non développés ; il commence par la foi en des Dieux extérieurs à lui, par la crainte, jusqu'à ce que, agissant et opérant toujours plus de nouvelles scissions, il retourne pourtant, à travers des réconciliations, à l'union originelle, mais développée désormais, produite par elle-même, sentie, et il connaît la divinité, c'est-à-dire que Dieu est en lui ; il sort de ses limitations, il supprime la modification et il rétablit le Tout. Dieu, le Fils, le Saint-Esprit ! — Enseignez à toutes les nations (telles sont les dernières paroles de Jésus transfiguré, dans Matth., 28_{19}), en les plongeant dans les relations de la divinité, dans le rapport du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Déjà la place de ces paroles montre clairement que par plonger il n'entend pas une immersion dans l'eau, ce qu'on appelle le baptême, qui devrait s'accompagner de quelques paroles, comme d'une formule magique ; une remarque additionnelle retire aussi de μαθητευειν l'idée d'un enseignement proprement dit ; Dieu ne peut être ob-

jet d'étude ou d'enseignement, car il est la vie et ne peut être compris que par la vie. — Accomplissez-la dans le rapport (ὀνομα, comme dans Matth., 10, 41 : celui qui accueille un prophète εἰς ὀνομα προφητου, en tant que prophète...) de l'unité de la modification (scission) et de la réconciliation développée dans la vie et dans l'esprit (non dans le concept). Dans Matth., 21, 25, Jésus demande : d'où venait le βαπτισμα (1) de Jean, du ciel ou de l'homme ? βαπτισμα, la consécration complète de l'esprit et du caractère, où l'on ne pense à l'immersion dans l'eau que comme à quelque chose de secondaire ; mais dans Matth., 1, 4, cette conception de l'accueil de Jean dans l'alliance spirituelle disparaît complètement ; Jean, est-il dit, annonça le βαπτισμα de la résipiscence en vue de la rémission des péchés ; au v. 8 Jean dit : je vous baptise par l'eau ; mais lui vous baptisera par l'esprit saint et par le feu (Luc, 3, 16) (ἐν πνευματι ἁγιῳ και πυρι, comme dans Matth., 12, 24 sqq., ἐν πνευματι θεου ἐκβαλλω τα δαιμονια (2), dans l'esprit de Dieu, comme étant un seul être avec Dieu), il vous développera et vous emplira du feu et de l'esprit divin ; car celui qui ἐν πνευματι (3) (Marc, 1, 8), rempli lui-même de l'esprit, consacre d'autres hommes, les consacre aussi εἰς πνευμα, εἰς ὀνομα (Matth., 28, 19) ; ce qu'ils reçoivent, ce qui se produit en eux, n'est pas différent de ce qui est en lui.

La coutume de Jean de plonger dans l'eau ceux qui sont élevés en son esprit (de Jésus, on ne connaît aucune action semblable) correspond à un symbole. Aucun sentiment ne présente autant d'analogie avec la nostalgie de l'infini, avec le désir de se répandre dans l'infini, que le désir de s'ensevelir dans une plénitude liquide ; celui qui va s'y plonger a devant lui un élément étranger qui l'environne immédiatement de toutes parts, et se donne à sentir en chaque point de son corps ; il est ravi au monde et le monde lui est ravi, il est seulement la sensation

(1) *Baptême.*
(2) *C'est par l'esprit de Dieu que je chasse les démons.*
(3) *En esprit.*
(4) *En l'esprit, au nom de.*

de l'eau qui le touche là où il est et il est seulement là où il la sent; il n'y a dans la plénitude liquide aucune lacune, aucune limitation, aucune diversité ou détermination; le sentiment de cette plénitude est le moins dispersé, le plus simple; puis celui qu'on vient d'y plonger émerge de nouveau, se détache de l'élément liquide, et, déjà séparé de lui, il en ruisselle pourtant encore de toutes parts; en même temps que cet élément l'abandonne, le monde qui l'entoure reçoit de nouveau la détermination et il revient fortifié à la diversité de la conscience. Quand on regarde l'azur sans nuage et la surface simple et uniforme l'horizon au Levant, on ne sent pas l'air ambiant et le jeu de la pensée diffère du regard. Mais en celui qui est immergé, il n'y a qu'un sentiment, et l'oubli du monde, une solitude qui a tout rejeté de soi, qui s'est arrachée à tout. La suppression de tout ce qui existait jusque là, une initiation exaltante à un monde nouveau dans lequel le réel devant l'esprit nouveau plane incertain entre la réalité et le rêve, tel apparaît le baptême de Jésus dans Marc, 1, 9 sqq.; Jean le plongea dans le Jourdain, et dès qu'il eût émergé hors de l'eau, il vit le ciel se déchirer et l'esprit descendre sur lui sous la forme d'une colombe; et une voix se fit entendre dans les cieux : Tu es mon fils bien-aimé en qui je me suis réjoui. Et tout de suite l'esprit le jeta dans le désert, et il y resta quarante jours tenté par Satan, et il vivait avec les animaux et les anges le servaient. Quand il surgit hors de l'eau, il est rempli de la plus haute exaltation, elle ne lui permet pas de demeurer dans le monde, elle le conduit au désert; le travail de son esprit n'a pas encore exclus de lui la conscience de la réalité, il ne s'éveille pleinement à cette scission qu'au bout de quarante jours, il s'avance alors avec assurance dans le monde, mais fermement opposé à lui.

C'est pourquoi l'expression μαθητευσατε βαπτιζοντες (1) a une signification profonde. — « Il m'a été donné tout pouvoir dans le ciel et sur la terre » (ainsi parle Jésus de sa glorification, dans Jean, 13, 31, au moment où Judas a quitté les convives pour le livrer aux Juifs, — lorsqu'il voit approcher l'instant

(1) *Enseignez en baptisant.*

où il va retourner à son père, qui est plus grand que lui ; c'est le moment où il est déjà loin de tout ce que le monde pouvait attendre de lui, où le monde eût pu s'associer à lui) — « il m'a été donné tout pouvoir, dans le ciel et sur la terre, aussi allez à tous les peuples et que ce soit votre tâche de disciples de les initier au rapport du Père, du Fils et du Saint-Esprit, afin qu'il les enveloppe et se donne à sentir en tous les points de leur être comme fait l'eau à celui qui y est plongé — et croyez, je suis avec vous pour tous les temps jusqu'à l'achèvement du monde ». En ce moment où Jésus est représenté comme dépouillé de toute réalité et de toute personnalité, on ne peut le moins du monde penser à une individualité, à une personnalité de sa nature. Il est avec eux, et leur nature est pénétrée de l'esprit divin, ils sont initiés au divin, leur être [Wesen] est dans le divin, désormais accompli et vivant en lui.

Cette initiation au rapport du Père, du Fils et de l'Esprit est exprimée avec beaucoup plus de faiblesse par Luc (24, 47) comme une prédication au nom du Christ, — annonçant la résipiscence et le pardon des péchés ; prédication qui doit commencer à Jérusalem ; ils sont les témoins de ce qui est arrivé ; il va leur faire parvenir ce que son père leur a promis et ils ne doivent pas commencer leur œuvre hors de Jérusalem, avant d'être revêtus de la puissance du Très-Haut. — Une pure doctrine peut être prêchée et appuyée sur le témoignage d'événements, sans le secours de l'Esprit-Saint véritable ; mais un tel enseignement ne serait pas une initiation, une immersion dans l'esprit. Dans Marc — même si le dernier chapitre n'était pas entièrement authentique, le ton reste pourtant caractéristique — ces adieux de Jésus sont exprimés de façon beaucoup plus objective ; le spirituel apparaît en lui davantage comme une formule consacrée, les expressions comme des mots usuels, refroidis par les coutumes d'une église : annoncez l'Evangile (sans éclaircissement supplémentaire, une sorte de *terminus technicus*), le croyant, le baptisé est sauvé, l'incrédule est condamné, — « croyant » et « baptisé » ont déjà l'apparence de mots déterminés, sans âme, servant de signe de reconnaissance à une secte ou à une communauté, et dont le sens développé est présupposé. Au lieu de l'expression profonde : je suis avec vous

chaque jour, au lieu du langage du croyant rempli de l'esprit de Dieu et de la glorification de Jésus, on trouve chez Marc une langue sèche que n'élève aucune inspiration, d'où ne rayonne aucun souffle de l'esprit, il parle de dominer merveilleusement la réalité, de chasser les démons et d'actions semblables dont les croyants seront capables : langage objectif de qui parle des actions sans faire voir l'âme qui les anime.

Le développement du divin dans les hommes, le rapport dans lequel ils s'engagent, par l'accomplissement, avec l'esprit saint, avec Dieu, en devenant ses fils et en vivant dans l'harmonie de tout leur être et de tout leur caractère, de leur diversité développée, cette harmonie dans laquelle non seulement la diversité de leur conscience s'accorde en *un* esprit et la multiplicité des formes de la vie en *une* vie, mais grâce à laquelle tombent les cloisons qui les séparent d'autres créatures proches de Dieu et grâce à laquelle le même esprit vivant anime les différents êtres qui par suite ne sont plus seulement égaux, mais unis, ne constituent pas simplement une collection, mais une communauté, parce qu'ils ne sont pas unis dans un universel, dans un concept, comme par exemple des croyants, mais par la vie, par l'amour, — cette harmonie vivante des hommes, leur communion en Dieu est ce que Jésus nomme le Royaume de Dieu. — La langue juive lui avait fourni le mot de royaume qui introduit quelque chose d'hétérogène dans l'expression de l'union divine des hommes, car elle n'exprime que l'unité réalisée par la domination, par la force qu'un être étranger exerce sur un être étranger, unité qui doit être entièrement écartée de la beauté et de la vie divine d'une pure alliance humaine — de l'existence la plus libre qui soit. Cette idée d'un Royaume de Dieu accomplit et comprend en elle le tout de la religion, telle que Jésus l'a fondée et il reste encore à considérer si elle satisfait entièrement la nature, ou quel besoin a poussé ses disciples vers une réalité plus vaste. Dans le Royaume de Dieu, la réalité commune à tous les êtres, tous vivants en Dieu, n'est pas une réalité conceptuelle commune, mais l'amour, un lien vivant qui unit les croyants, ce sentiment de l'unité de la vie dans laquelle toutes les oppositions, telles que les hostilités et aussi les conciliations d'oppositions perpétuées — les droits — sont

supprimées; je vous apporte un nouveau commandement, dit Jésus, c'est de vous aimer les uns les autres, c'est à cela qu'on reconnaîtra que vous êtes mes disciples. Cette amitié spirituelle exprimée comme être [Wesen], comme esprit, pour la réflexion, est le royaume de Dieu, Dieu régissant la communauté. Est-il une idée plus belle que celle d'un peuple d'hommes liés réciproquement par l'amour ? Une idée plus exaltante, que d'appartenir à un Tout qui comme Tout, comme réalité une, est l'esprit de Dieu, dont les fils sont les individus ? Cette idée renfermait-elle comme une incomplétude qui aurait armé en elle la puissance du destin, ou bien ce destin serait-il la Némésis qui se déchaîna contre une ambition trop belle, contre la nature qui s'était surpassée ?

Dans l'amour, l'homme se retrouve en un autre; parce que l'amour est une réconciliation de la vie, il présuppose la scission, un développement, une multilatéralité qui s'est élaborée; plus il y a de formes dans lesquelles la vie est vivante, et plus il y a de points où elle peut s'unir et se sentir, plus l'amour peut être profond; plus il y a de diversité dans les relations et les sentiments de ceux qui s'aiment, plus la concentration de l'amour est profond et plus il est exclusif et indifférent aux autres formes de la vie; leur joie se mêle à toute autre vie, la reconnaît, mais elle se retire quand elle pressent une individualité, et plus les hommes sont individualisés eu égard à leur culture et à leur intérêt, à leur rapport au monde, plus chacun a de particularités, et plus aussi l'amour se trouve réduit à sa propre sphère; et pour avoir la conscience de son bonheur, pour se la donner à lui-même comme il le fait volontiers, il est nécessaire qu'il s'isole et même qu'il se crée des ennemis. L'amour réciproque d'un grand nombre d'hommes (1) ne peut par suite se permettre qu'un certain degré de force et d'intimité, il exige l'uniformité des esprits, des intérêts, des nombreux rapports de la vie, une restriction de l'individualité, mais cette communauté de la vie, cette uniformité de l'esprit,

(1) En marge : les Iles Pellew, par Foster; allusion aux *Relations sur les Iles Pellew, rassemblées par G. Keate, traduites de l'anglais par G. Forster,* Hambourg, 1789, p. XXXIV.

parce qu'elle n'est pas l'amour, ne peut devenir conscience que dans des manifestations déterminées, fortement soulignées; il ne peut être question d'un accord dans la connaissance, d'opinions identiques; l'union de plusieurs êtres repose sur une nécessité [Not] identique pour tous, elle se manifeste à propos d'objets qui peuvent être communs, dans les rapports qui en découlent, puis dans l'effort commun dont ils sont le but, dans l'action commune; elle peut se rattacher à mille objets de propriété ou de jouissance communes ou d'une même culture et se reconnaître à travers eux. Une grande quantité de buts communs, le cercle entier des nécessités matérielles, peuvent faire l'objet d'une activité solidaire où se manifeste un même esprit et alors cet esprit commun aime aussi se proposer dans le calme à la connaissance, jouir de son unité et de lui-même dans les réjouissances et les jeux. Les amis de Jésus restèrent ensemble après sa mort, mangèrent et burent en commun, quelques-unes de leurs confréries supprimèrent tout droit de propriété, d'autres la réduisirent partiellement par de larges aumônes et d'importantes cotisations apportées à la communauté; ils parlaient ensemble de leur ami et maître absent, ils priaient en commun, et se confirmaient réciproquement dans leur foi et dans leur courage; leurs ennemis accusèrent certaines de leurs sociétés de pratiquer aussi la communauté des femmes; mais ils n'étaient pas assez hardis ni assez purs pour mériter cete accusation ni pour n'en pas rougir. Beaucoup émigrèrent en commun, pour faire partager leur foi et leurs espoirs à d'autres peuples, et parce que c'est là l'unique activité de la communauté chrétienne, le prosélytisme la caractérise essentiellement. En dehors de ces jouissances, de ces prières, de ces repas, de ces joies ,de cette foi et de cette espérance communes, de cett unique activité tendant à diffuser la foi, à développer cette communauté de la prière, subsiste un immense domaine d'objectivités où se constitue un destin aux aspects les plus multiples, très puissant, et qui prétend à une activité variée. Dans sa mission d'amour, la communauté méprise toute union qui n'est pas la plus intime, tout esprit qui n'est pas le plus élevé. On n'a pas à parler ici du caractère monstrueux et de la platitude de l'idée mirifique d'amour universel, car il n'est pas le but vers lequel tend la communauté,

celle-ci doit s'en tenir à l'amour: en dehors du rapport consistant dans une foi commune et de la représentation de cette communauté dans les actes religieux qui s'y rapportent, toute union en une réalité objective dans un certain but, pour le développement d'un autre aspect de la vie, pour une action commune, tout esprit agissant avec ensemble dans une autre fin que la diffusion de la foi et se manifestant et se réjouissant de lui-même dans d'autres modifications, dans d'autres formes partielles de la vie ou dans des jeux, est étranger à la communauté; elle ne se reconnaîtrait pas en lui, ce serait pour elle en rabattre de son amour, devenir infidèle à Dieu; ce ne serait pas seulement renoncer à l'amour, mais encore le détruire, car ses membres risqueraient alors de faire se heurter leurs individualités; le risque eût été d'autant plus certain que leur culture était diverse, qu'ils se seraient situés sur le terrain des différences de caractère, soumis au pouvoir de leurs différents destins et que, pour des intérêts minimes, à propos de légères différences dans les déterminations, l'amour se fût changé en haine, provoquant une apostasie. Ce danger ne pouvait être écarté que par un amour inactif, non développé, que si l'amour, la vie la plus haute, restait sans vie. Aussi dans l'extension contre nature de sa sphère, l'amour s'engage dans une contradiction, dans une tentative chimérique qui engendreront le plus effroyable fanatisme dans la passivité ou l'action. Cette limitation de l'amour à lui-même, sa fuite devant toutes les formes déterminées, même si son esprit les animait déjà, ou si elles étaient nées de lui, cet éloignement de tout destin est justement son suprême destin, et c'est ici le point où Jésus est lié au destin, de la façon la plus noble certes, mais non sans en souffrir.

⁂

C'est avec le courage et la foi des inspirés, de ceux que les gens sensés nomment des rêveurs, que Jésus apparût au milieu du peuple Juif; il apparut dans sa nouveauté avec l'esprit qui lui était propre, il voyait les destinées futures du monde et le premier rapport dans lequel il s'engagea avec lui, fut de le convier à se transformer : aussi commença-t-il par déclarer à tous : transformez-vous, car le royaume de Dieu est proche : si l'étincelle de la vie avait sommeillé dans le cœur des Juifs, il eût suffit d'un simple souffle pour en ranimer la flamme et elle eût consumé toute la mesquinerie de leurs titres et de leurs prétentions; s'il y avait eu en eux, à côté de leur inquiétude insatisfaite du réel, le besoin de quelque chose de plus pur, l'appel de Jésus aurait trouvé créance et cette foi eût dans le même instant amené la chose crue à l'être. En même temps que leur foi le royaume de Dieu eût existé; Jésus n'eût fait à proprement parler que leur exprimer ce qui était, dans leur cœur, encore enveloppé et inconscient; et les mots une fois découverts, avec la prise de conscience du besoin, seraient tombés les liens; de l'antique destin n'auraient plus subsisté que les soubresauts d'une vie expirante, la réalité nouvelle eût existé. Or les Juifs voulaient quelque chose d'autre que ce qu'ils avaient connu jusqu'alors; mais ils se complaisaient trop dans leur servitude orgueilleuse pour trouver ce qu'ils cherchaient dans ce que Jésus leur proposait. Leur réaction, la réponse que fit leur génie à l'appel de Jésus, fut de lui prêter une attention très distraite; quelques âmes pures se rallièrent à lui dans le désir de se cultiver; avec une grande bonté, avec la foi d'un pur visionnaire, il prit leur aspiration pour le sentiment d'un cœur satisfait, leur désir pour un accomplissement, leur renoncement à quelques relations de leur vie antérieure qui pour la plupart n'avaient rien de brillant, pour de la liberté, pour le signe d'un destin apaisé ou vaincu; car peu de temps après

avoir fait leur connaissance, il estima assez leurs capacités et il crut son peuple assez mûr pour organiser sur une plus vaste échelle l'annonce du Royaume de Dieu; il envoya ses disciples deux par deux à travers le pays, pour multiplier l'écho de son appel; mais l'esprit divin ne parlait pas dans leurs sermons, après de longs entretiens ils n'attiraient bien souvent l'attention que de quelque âme chétive, du moins immaculée, dont le divin n'avait pénétré que quelques rameaux. Ils n'avaient reçu pour instructions, en dehors de leur mission de négation, que d'annoncer la proximité du Royaume de Dieu. Ils rejoignaient bientôt Jésus et l'on ne remarquait aucun effet de son espérance ni de leur apostolat. L'indifférence que rencontrait son appel se changea bientôt en haine contre lui; et l'effet de cette haine sur lui fut une ulcération croissante contre son temps et son peuple, surtout contre ceux en qui l'esprit de sa nation régnait avec le plus de force et de passion, contre les Pharisiens et les chefs de peuple [a]; le ton qu'il adopte à leur égard ne correspond pas à une tentative de se les concilier, de parler à leur esprit, mais aux plus violents débordements de l'exaspération qu'il ressent contre eux, à la découverte de leur animosité contre lui; il agit à leur égard sans même croire un chan-

---

[a] *Première rédaction de la suite* :

Comme toutes les formes de la vie étaient souillées, même les plus belles, Jésus ne pouvait se commettre avec aucune; dans son Royaume de Dieu ne pouvaient se trouver que des relations naissant de la beauté et de la liberté elles-mêmes; les rapports de la vie dans son peuple étaient asservis aux lois et à l'esprit d'égoïsme; il semble qu'il n'ait pas attendu de sa race qu'elle rejetât le joug; aussi prévit-il une lutte du sacré et de l'impie, dont toute l'atrocité l'effraya. Je ne suis pas venu, dit-il, pour apporter la paix à la terre, mais l'épée; je suis venu pour opposer le fils à son père, la fille à sa mère, la fiancée à ses beaux-parents; qui aime son père ou sa mère, son fils ou sa fille plus que moi, n'est pas digne de moi. Il put ne pas fermer les yeux quand il s'agit de déchirer atrocement tous les liens de la nature. Car ces belles relations libres étaient en même temps des chaînes qui vous liaient aux réalités les plus impies et se trouvaient intriquées dans la tyrannie même; seuls des cœurs tout-à-fait purs peuvent séparer sans douleur ni regret le pur de l'impur, les cœurs moins purs restent attachés à l'un et l'autre; dans la destruction de ce mélange de pur et d'impur, le pur se trouve

gement possible. Comme ils s'opposent à lui de tout leur caractère, il ne s'entretient qu'occasionnellement avec eux de questions religieuses. Il ne peut tenter une réfutation ou un enseignement ; il les réduit seulement au silence par des arguments *ad hominem*, et il livre la vérité qui s'oppose à eux aux autres personnes présentes. C'est après le retour de ses disciples, semble-t-il (Matth., 11), qu'il se désintéresse de son peuple et sent (v. 25) que Dieu ne se révèle qu'à l'homme simple ; il se borne dès lors à agir sur les individus et il laisse subsister intact le destin de sa nation, en se séparant de lui et en lui arrachant ses amis ; dans la mesure où Jésus voit que le monde reste inchangé, il le fuit et il fuit tous rapports avec lui ; dans la mesure où il se heurte au destin total de son peuple, il se conduit passivement à son égard, quand bien même cette conduite lui semble contradictoire. Donnez à César ce qui appartient à César, dit-il aux Juifs, quand ils lui opposent un aspect de leur destin, le tribut levé par les Romains ; bien qu'il lui paraisse contradictoire que lui et ses amis payent eux aussi le tribut imposé aux Juifs, il dit à Pierre de payer, afin d'éviter tout heurt. Son seul rapport avec l'Etat était de rester dans les limites de la légalité ; il se soumettait aux effets de cette puis-

---

atteint aussi et piétiné en même temps que l'impur. Mais à cause de ce mélange, Jésus, quant à lui, ne pouvait vivre dans le Royaume de Dieu, mais seulement le porter dans son cœur ; il ne pouvait entrer en rapport avec les hommes que pour les édifier ; un seul rapport engagé librement et à égalité par les deux parties eût suffit à l'empêtrer dans l'écheveau du légalisme juif et, pour n'avoir pas voulu déchirer ses propres relations ou leur causer un dommage, il se fût nécessairement embarrassé dans les fils de cet écheveau. C'est pourquoi Jésus se sépara de sa mère, de ses frères et du reste de sa famille ; il ne devait aimer aucune femme, engendrer aucun enfant, il ne devait pas être chef de famille ou citoyen d'un Etat — il ne pouvait se maintenir pur qu'en renonçant à toutes ces formes de la vie, car elles étaient toutes profanées ; et parce que son Royaume de Dieu ne pouvait trouver place sur terre, il le transfera au ciel.

[La suite de cette première rédaction n'a pas été barrée par Hegel, ni utilisée par lui dans la rédaction définitive ; Nohl l'insère un peu plus loin dans celle-ci, en raison de la parenté des contenus ; on la trouvera pp. 115-116 de la présente édition].

sance, en contradiction avec son propre esprit, et il restait consciemment passif. Le Royaume de Dieu n'est pas de ce monde, mais cela fait pour ce Royaume une grande différence selon que le monde existe comme un opposé, ou qu'il n'existe pas mais est seulement possible. Comme la première éventualité correspondait à la réalité et que Jésus restait inconsciemment passif, tout un faisceau de relations vivantes se trouva déjà exclus dans ce rapport avec l'Etat, un lien important pour les membres du royaume de Dieu fut coupé, la liberté, le caractère négatif d'une union dans la beauté furent en partie perdus, un grand nombre de rapports agissants, de relations vivantes se trouvèrent aussi perdus; les citoyens du Royaume de Dieu deviennent des personnes privées opposées à un Etat hostile et s'excluent de lui. Au reste, cette limitation de la vie apparaît plutôt comme l'effet de la violence exercée par une puissance étrangère dominatrice sur des choses extérieures auxquelles on peut renoncer librement, que comme une spoliation de vie, aux yeux de ceux qui n'ont jamais agi dans une telle union, qui n'ont jamais savouré cette alliance et cette liberté, surtout quand les rapports du droit public ne concernent principalement que la propriété. Tout ce que l'on perd en multiples relations, en joyeux et beaux liens pleins de diversité, est remplacé par ce qu'on gagne en individualité isolée, en conscience étroite de ses particularités. De l'idée du Royaume de Dieu se trouvent sans doute exclus tous les rapports fondés par un Etat, qui sont de beaucoup inférieurs aux relations vivantes de l'alliance divine et ne peuvent être que méprisés par elle; mais, puisque l'Etat existait et que ni Jésus ni sa communauté ne pouvaient le supprimer, le destin de Jésus, et de sa communauté qui lui demeurait fidèle en cela, fut une perte de liberté, une limitation de la vie, la passivité en face de la domination d'une puissance étrangère que l'on méprisait, mais qui pourtant accordait à Jésus le peu qu'il lui demandait : vivre parmi son peuple. — En dehors de cet aspect de la vie que l'on peut appeler non pas vie, mais bien plutôt simplement possibilité de vie, l'esprit Juif s'était non seulement emparé de toutes les modifications de la vie, mais posé en elles comme la loi de l'Etat et il avait mutilé les formes vivantes les plus pures

et les plus immédiates, les transformant en déterminations juridiques. Dans le Royaume de Dieu il ne peut y avoir d'autre relation que celle qui naît de l'amour le plus désintéressé et par suite de la plus haute liberté qui reçoit de la seule beauté la forme de son apparition et son rapport au monde. A cause de la souillure de la vie, le Royaume de Dieu ne pouvait exister que dans le cœur de Jésus, lui-même n'entrait en rapport avec les hommes que pour les édifier, que pour développer le bon esprit qu'il croyait être le leur, afin de créer d'abord les hommes dont le monde serait le sien ; mais dans son monde réel il devait fuir tous les rapports vivants, parce que tous étaient soumis à la loi de mort, parce que tous les hommes étaient sous l'empire de la réalité juive. Un rapport librement institué de part et d'autre l'eût empêtré dans l'écheveau du légalisme juif et, pour n'avoir pas voulu profaner ou détruire l'un des rapports engagés, il se fût nécessairement trouvé embarrassé dans les fils de cet écheveau ; ainsi il ne pouvait trouver la liberté que dans le vide, parce que toute modification de la frères et du reste de sa famille ; il ne devait aimer aucune vie était liée ; c'est pourquoi Jésus se sépara de sa mère, de ses femme, engendrer aucun enfant, il ne devait pas être un chef de famille ou un citoyen qui pût jouir avec les autres de la vie commune. Le destin de Jésus était de souffrir du destin de sa nation : ou bien de le faire sien et d'en supporter la nécessité, d'en partager les lois et de réconcilier son propre esprit avec celui de ce destin, mais en sacrifiant sa beauté, son lien au divin, ou bien de rejeter loin de lui le destin de son peuple et de conserver sa vie en lui-même, mais sans la développer ni en avoir la jouissance ; de n'accomplir en aucun cas la nature, de de n'avoir dans le premier qu'un sentiment partiel de la nature, et encore d'une nature souillée, ou bien, dans le second, d'en prendre entièrement conscience, mais en ne connaissant sa forme que comme un brillant reflet de l'être [Wesen] qui est la plus haute vérité, en renonçant à le sentir, à lui donner la vie dans la réalité effective. Jésus choisit le second destin, la scission entre sa nature et le monde, et il l'exigea de ses amis : « celui qui aime son père ou sa mère, son fils ou sa fille plus que moi, est indigne de moi ». Mais plus il ressentit pro-

fondément cette scission, moins il put la supporter pacifiquement, et son action fut la courageuse réaction de sa nature contre le monde; son combat était pur et noble parce qu'il connaissait dans toute son ampleur le destin auquel il s'était opposé. Sa résistance à la corruption, et la résistance de la communauté fondée par lui, devait porter cette corruption à la conscience d'elle-même et de l'esprit encore immaculé, et diviser son destin : la lutte du pur et de l'impur offre un spectacle sublime, qui devient bientôt atroce quand le sacré lui-même se trouve atteint par l'impie et qu'un mélange des deux, prétendant à la pureté, se déchaîne contre le destin, alors qu'il est encore sous son empire. Jésus avait prévu toute l'horreur de ce bouleversement : je ne suis pas venu disait-il, apporter la paix sur la terre, mais l'épée, je suis venu opposer le fils à son père, la fille à sa mère, la bru à ses beaux-parents. Ce qui s'est en partie affranchi du destin, mais se trouve partiellement lié à lui, avec ou sans la conscience de leur mélange, doit nécessairement se déchirer et déchirer la nature d'autant plus atrocement; et, dans le mélange de la nature et de la non-nature, l'attaque contre la seconde doit aussi atteindre la première, piétiner le blé en même temps que l'ivraie, et blesser la nature la plus sainte parce qu'elle est enchevêtrée avec l'impie. La perspective de ces conséquences ne put décider Jésus à arrêter son action afin d'épargner au monde son destin, d'adoucir ses convulsions et de lui laisser dans son agonie la foi consolante dans son innocence.

L'existence de Jésus consista donc à se séparer du monde, et à trouver un refuge dans le ciel, à reconstituer dans l'idéalité une vie déçue, à rappeler, dans chaque conflit, le souvenir de Dieu et à élever les yeux vers lui; mais aussi pour une part à actualiser le divin et, dans cette mesure, à lutter contre le destin, soit en accroissant le royaume de Dieu, dans la représentation duquel le royaume du monde tout entier s'écroulait et disparaissait, soit en réagissant immédiatement contre des aspects particuliers du destin dans le moment où il en subissait le choc, à l'exception de cet aspect sous lequel le destin apparaissait immédiatement comme Etat et se présentait aussi comme tel

à la conscience de Jésus, — et vis-à-vis duquel il se conduisit passivement.

Le destin de Jésus ne fut pas tout à fait celui de sa communauté; comme elle était composée d'une pluralité de membres, chacun d'eux, même si tous vivaient également séparés du monde, en trouvait plusieurs autres qui sentaient comme lui; ils se groupaient et pouvaient dans la realite se tenir davantage à l'écart du monde; comme il y avait par suite moins de contacts et de heurts avec lui, ils subissaient moins ses provocations, ils vécurent moins dans l'activié négative de la lutte, et le besoin de vie positive s'accrut nécessairement en eux, car la communauté du négatif n'apporte aucune jouissance, n'est pas de la beauté. Suppression de la propriété, introduction de la communauté des biens, repas en commun relèvent de l'aspect négatif de l'union, plus qu'ils ne constituent une union positive. L'essence de l'association consistait, pour ses membres, à se séparer des hommes et à s'aimer entre eux; l'un et l'autre sont liés; cet amour ne devait et ne pouvait être une union des individualités, mais union en Dieu, et en Dieu seul; dans la foi ne peut s'unir que ce qui s'oppose à une réalité, se sépare d'elle; cela fixait les caractères de cette opposition et, pour une très large part, le principe de l'association; l'amour devait toujours garder la forme de l'amour, de la foi en Dieu, sans devenir vivant ni se manifester dans les formes de la vie, parce que toute forme de la vie peut être conçue comme ce que l'entendement peut s'opposer à titre d'objet, comme une réalité; et le rapport au monde devait nécessairement devenir la crainte de subir son contact, la crainte de toute forme de la vie, parce que chacune, en tant qu'elle a une figure et ne représente qu'un aspect, trahit son imperfection et que ce qui lui manque c'est une participation au monde. Aussi l'association ne trouva pas de conciliation avec le destin, elle fut l'opposé de l'esprit juif, ne trouva pas de milieu entre les extrêmes dans la beauté. L'esprit juif avait fixé en réalités les modifications de la nature, les rapports de la vie; non seulement il ne rougissait pas de ces présents de son maître, de leur caractère minable, mais c'était sa fierté et sa vie de posséder des déterminations effectives [Wirklichkeiten]. L'esprit de la communauté chrétienne ne vit de

même en chaque rapport de la vie se développant et se manifestant que des déterminations effectives [Wirklichkeiten] ; comme pour cet esprit, en tant que sentiment de l'amour, l'objectivité était le plus grand ennemi, il resta aussi pauvre que l'esprit juif, mais il dédaignait la richesse en vue de laquelle l'esprit juif acceptait le rang de serviteur.

(1) L'utopie qui méprise la vie peut très facilement se changer en fanatisme ; car pour se maintenir dans son absoluité, elle en fanatisme; car pour se maintenir dans son absoluité, elle doit détruire ce qui la détruit, ce qui est impur à ses yeux — serait-ce la chose la plus pure — porter atteinte à son contenu, souvent aux plus beaux rapports. Des rêveurs d'époques postérieures ont poussé le dédain de toutes les formes de la vie, en raison de leur impureté, jusqu'à un amorphisme absolument vide, et déclaré la guerre à tout instinct de la nature, simplement parce qu'il recherche une forme extérieure; l'effet de cette tentative de suicide, de cette fixation à l'unité vide fut d'autant plus effroyable que les chaînes de la diversité étaient encore plus puissantes dans les cœurs. Car du fait qu'ils n'avaient encore conscience que de formes limitées, il ne leur resta que l'évasion dans le vide, réalisée à force d'atrocités et de dévastations. — Mais comme le destin du monde demeurait trop puissant et subsistait au voisinage et à l'intérieur de l'église qui restait incompatible avec lui, on ne pouvait plus songer à fuir. Des hommes qui n'étaient que de grands hypocrites vis-à-vis de la nature, ont par suite tenté de troubler et de perpétuer une alliance contre nature entre la diversité du monde et l'unité sans vie, entre les rapports juridiques déterminés, les vertus humaines et la réalité simple de l'esprit; ils ont imaginé pour toute action civique ou pour toute manifestation du désir et du plaisir, un refuge dans l'unité : tricherie pour maintenir toute détermination et s'en réserver la jouissance, et simultanément y échapper.

Pour avoir dédaigné de vivre avec les Juifs et pour avoir

---

(1) Ici commence le passage annoncé dans la note des pp. 109-110.

en même temps sans cesse combattu avec son idéal leurs déterminations effectives, Jésus ne pouvait manquer de succomber à elles; il ne se déroba pas à ce développement de son destin, mais ne le rechercha certes pas davantage; pour tout rêveur qui ne délire que pour lui-même la mort est la bienvenue, mais celui qui rêve de grandes choses ne peut sans douleur abandonner la scène où il voulait se manifester; Jésus mourut avec la conviction que ses idées ne seraient pas perdues (1).

---

(1) A l'origine, ce paragraphe était immédiatement suivi du passage qui figure pp. 119 121 de la présente édition : « après la mort de Jésus..... leurs efforts et leurs tourments. »

A l'aspect négatif du destin de la communauté chrétienne, à l'antagonisme avec le monde qui transforme les modifications de la vie en déterminations et par suite les rapports avec ces modifications en crimes, s'oppose le lien de l'amour. De l'extension de l'amour à une communauté toute entière résulte pour lui ce caractère qu'il n'est plus une union vivante des individualités, mais que leur jouissance se limite à la conscience réciproque de leur amour. — L'absence de destin résultant de la fuite dans une vie non accomplie était rendue moins pesante pour les membres de la communauté du fait qu'ils constituaient une communauté qui évitait, dans les relations ente ses membres, toutes les formes de la vie ou qui les déterminait selon l'esprit universel de l'amour, c'est-à-dire qui ne vivait pas dans ces formes. — Cet amour était un esprit divin, mais non pas encore religion; pour qu'il le devînt, il lui fallait se manifester sous une forme objective; l'amour, sentiment, réalité subjective, devait se fondre avec le représenté, avec l'universel, et recevoir ainsi la forme d'un être susceptible et digne d'être adoré. Ce besoin de concilier le subjectif et l'objectif, le sentiment et son exigence d'objets — l'entendement — au moyen de l'imagination dans la beauté, en un Dieu, ce besoin, le plus haut de l'esprit humain, est le besoin religieux. Ce besoin de la communauté chrétienne ne pouvait être satisfait par la foi en Dieu, car en leur Dieu, seul leur sentiment commun devait se retrouver; dans le Dieu du monde tous les êtres sont unis; les membres de la communauté, comme tels, ne le sont donc pas en lui; leur harmonie n'est pas l'harmonie du tout, sinon ils ne constitueraient pas une communauté particulière, sinon ils ne seraient pas liés entre eux par l'amour; la divinité du monde n'est pas la représentation de leur amour, de leur réalité divine. Le besoin religieux de Jésus se trouvait satisfait par le Dieu du

Tout; car ce qu'il voyait en Dieu, c'était ses propres heurts continuels avec le monde, sa fuite devant le monde; il n'avait besoin que de l'Etre opposé au monde, en qui sa propre opposition au monde se trouvait fondée; cet Etre était son Père, il était un seul et même être avec lui. Mais dans sa communauté les heurts avec le monde se firent plus rares, elle vécut sans lutter activement contre lui, et dans cette mesure, elle avait la chance de n'être pas sans cesse provoquée par lui et de n'avoir pas simplement à chercher refuge auprès de l'Opposé au monde, auprès de Dieu; mais elle trouvait dans la vie commune, dans l'amour réciproque, une jouissance, une réalité, une sorte de rapport vivant; mais comme toute relation est opposée aux termes reliés, comme le sentiment trouve la réalité ou, en langage subjectif, la faculté du réel, l'entendement, comme opposé à lui-même, il doit s'accomplir dans une réalité qui les unit. La communauté a besoin d'un Dieu qui soit le Dieu de la communauté, en qui précisément l'amour exclusif, avec son caractère, sa réciprocité, soit représentée non comme un symbole, ou une allégorie, comme une personnification d'une réalité subjective, où l'on aurait conscience de la scission entre celle-ci et sa représentation, mais comme une réalité qui est aussi dans le cœur, à la fois sentiment et objet; sentiment, en tant qu'esprit dont le souffle pénètre tout, et qui demeure un être [ein Wesen], même si chaque individu a conscience de son sentiment comme d'un sentiment individuel.

Un cercle de l'amour, un cercle de cœurs qui renoncent réciproquement à leurs droits sur toute particularité et ne sont unis que par une foi et une espérance communes, dont la jouissance et la joie seules constituent cette unanimité de l'amour, est un petit Royaume de Dieu; mais leur amour n'est pas religion, car l'union, l'amour humain ne contient pas en même temps la représentation de cette union. L'amour les unit, mais ceux qui s'aiment ne connaissent pas cette union; s'ils connaissent, ils ne connaissent que du particulier. Pour que le divin apparaisse, l'esprit invisible doit être uni à du visible, afin que le connaître et le sentir forment ensemble une unité, afin qu'il y ait une synthèse parfaite, une complète harmonie, afin que l'harmonie et l'harmonieux soit une seule réalité. Sinon il sub-

siste [a], relativement à la totalité de la nature divisible, une espiration trop faible par rapport à l'infinité du monde, trop vaste par rapport à son objectivité, et qui ne peut être rassasiée; il reste une aspiration inextinguible et insatisfaite vers Dieu.

Après la mort de Jésus, ses disciples étaient comme des brebis sans berger; leur ami était mort, mais ils avaient en outre espéré qu'il serait celui qui libérerait Israël (Luc, 24, 21) et cette espérance était morte avec lui; il avait tout emporté avec lui dans le tombeau; son esprit n'était pas demeuré en eux [b]. — Leur religion, leur foi en la pure vie, s'était suspendue à l'individu Jésus; il était leur lien vivant, il était le divin manifesté, incarné; en lui, Dieu même leur était apparu, son individu unissait pour eux l'indétermination de l'harmonie et le déterminé dans une réalité vivante. Par sa mort ils se trouvaient rejetés dans la scission entre le visible et l'invisible, entre l'esprit et le réel; le souvenir de cet être divin leur était bien resté, mais comme quelque chose de très lointain désormais. L'impression profonde que sa mort avait produite sur eux s'était effacée avec le temps, le mort n'était pas demeuré à leurs yeux simplement un mort; la douleur inspirée par son corps pourrissant s'était peu à peu effacée devant l'intuition du divin; l'esprit incorruptible et la figure d'une humanité plus pure avait pour eux jailli du tombeau; mais à côté de l'adoration de cet esprit, à côté de la jouissance causée par l'intuition de cette figure était demeuré le souvenir de la vie de cette même figure; cet esprit sublime ne cessait de trouver son opposé dans son existence disparue, et la présence de cette opposition devant l'imagination se trouvait liée à une nostalgie qui

---

[a] L'amour en tant que tel.

[b] Deux jours après sa mort, Jésus réssuscita et la foi revint dans leurs cœurs; et bientôt l'Esprit Saint descendit sur eux et la résurrection devint le principe de leur foi et de leur salut. Puisque cette résurrection produisit tant d'effet, puisque cet événement devint le centre de leur foi, c'est qu'ils devaient en ressentir profondément le besoin.

trahissait simplement le besoin religieux, mais sans que la communauté eût encore proprement son Dieu.

Pour que cette image fût belle et divine, il lui fallait en outre la vie; et à la réalité divine de la communion dans l'amour, à cette vie, il manquait l'illustration par une figure; mais dans le ressuscité, dans celui qui était ensuite monté aux cieux, l'image retrouva la vie et l'amour, la représentation de son unité. Dans cette nouvelle union de l'esprit et du corps, l'opposition du vivant et du mort disparaissait, elle trouvait sa conciliation en un Dieu; la nostalgie de l'amour s'est découverte elle-même comme nature vivante et peut désormais jouir d'elle-même; son adoration est désormais la religion de la communauté; le besoin religieux trouve sa satisfaction dans ce Christ ressuscité, dans cette vie qui a pris figure. Considérer la résurrection de Jésus comme un événement, c'est le point de vue de l'historien, qui n'a rien à voir avec celui de la religion; croire ou non en elle comme à une simple réalité indépendamment de tout intérêt porté à la religion, c'est l'affaire de l'entendement dont l'opération : fixer l'objectivité, est justement la mort de la religion; s'en rapporter à lui est faire abstraction de la religion. Mais, à coup sûr, l'entendement semble avoir son mot à dire, puisque l'aspect objectif de Dieu n'est pas seulement une forme de l'amour, mais existe pour lui-même et, comme réalité, prétend avoir une place dans le monde des réalités. C'est pourquoi il est difficile de maintenir l'aspect religieux du Christ ressuscité, l'amour doué de figure, dans sa beauté; car c'est seulement dans une apothéose qu'il est devenu Dieu, sa divinité est la déification d'une existence présente aussi comme réalité; il avait vécu comme individu humain; il était mort sur la croix et avait été enseveli. Cette souillure de l'humanité est quelque chose de tout différent de la forme qui appartient à Dieu; la réalité objective de Dieu, sa forme, n'est, en tant qu'objective, que la représentation de l'amour qui unit la communauté, sa pure opposition, et ne contient rien qui ne soit aussi dans l'amour, mais envisagé ici seulement comme un opposé, rien qui ne soit en même temps sentiment. Mais aussi vient s'adjoindre à l'image du ressuscité, de la conciliation devenue un être [Wesen], une réalité accessoire,

pleinement objective, individuelle, qui s'allie à l'amour, mais qui, pour l'entendement, doit demeurer rigidement fixée comme de l'individuel, de l'opposé, qui par suite est une réalité qui ne cesse de s'attacher au Divinisé et le retient au sol comme un boulet ; car le Dieu doit planer à mi-chemin entre l'infini, l'illimitation céleste, et la terre, cette collection de pures déterminations. On ne doit jamais perdre de vue la dualité de sa nature. Comme Hercule à partir du bûcher, le Diviné n'a pris lui aussi son essor de héros qu'à partir du tombeau ; mais dans le premier cas les autels ne sont consacrés et les prières ne sont adressées qu'à la bravoure incarnée, au héros devenu dieu qui n'a plus à combattre ni à servir, ici au contraire ils ne le sont pas seulement au héros; ce n'est pas simplement le réssuscité qui est le salut des pécheurs et le ravissement de leur foi ; le maître errant et le crucifié sont eux aussi adorés. C'est autour de cette union monstrueuse que depuis tant de siècles des millions d'âmes à la recherche de Dieu ont multiplié leurs efforts et leurs tourments.

Le besoin religieux ne se heurterait pas à cette forme dégradante — l'avilissement même — comme à l'enveloppe du divin, si la réalité était seulement une enveloppe passagère ; mais, étroitement attachée à Dieu, elle doit appartenir à sa nature et l'individualité doit être objet d'adoration ; l'enveloppe de réalité, dépouillée dans le tombeau, en a de nouveau surgi et s'est attachée à celui qui est ressuscité comme Dieu. Ce besoin nostalgique d'une réalité ressenti par la communauté est profondément lié à son esprit et à son destin. Son amour qui réalise toute forme de vie en objet de la conscience et de ce fait la méprise, s'était bien reconnu comme ayant pris forme dans le Ressuscité, mais pour lui il n'était pas simplement l'amour ; car comme son amour, séparé du monde, ne se manifestait pas dans le développement de la vie, ni dans ses belles relations, ni dans la culture des rapports naturels, comme son amour devait être l'amour sans la vie, il fallait un critère pour le reconnaître, afin de fonder une foi réciproque en lui. Parce que l'amour ne fondait pas de lui-même une communion totale, il fallait pour unir la communaut un autre lien renfermant la certitude de l'amour de

tous pour tous ; il devait se reconnaître à un signe objectif. Or celui-ci était l'identité de la foi, l'identité de ceux qui ont reçu la même doctrine d'un maître commun. C'est un aspect caractéristique de l'esprit de la communauté, que le divin, la réalité qui l'unit, ait la forme d'un donné. A l'esprit, à la vie, ce qu'ils reçoivent n'est pas donné, ils le deviennent par eux-mêmes, cela passe en eux de telle sorte que cela est désormais une modification d'eux-mêmes, leur vie. Mais dans l'amour sans vie de la communauté, l'esprit de cet amour demeurait si pauvre, se sentait si vide, qu'il ne pouvait reconnaître l'esprit qui l'appelait comme pleinement en lui, ni vivant en lui-même, et lui demeurait étranger. Le lien avec un esprit étranger et senti comme étranger est la conscience de dépendre de lui. Comme l'amour de la communauté d'une part s'était débordé en s'étendant à toute une collectivité humaine, d'autre part, de ce fait même, s'était saturé d'idéal mais en perdant en vie, l'idéal non réalisé de cet amour devenait pour lui un positif, il le connaissait comme opposé à lui-même et se connaissait comme dépendant de lui ; en son esprit se perpétuait la conscience des disciples, la conscience d'avoir un Seigneur et Maître ; son esprit ne se trouvait pas complètement représenté dans l'amour incarné ; l'aspect de cet esprit, en tant qu'il reçoit et apprend et est au-dessous de son maître, ne se trouvait manifesté dans la figure de l'amour, que lorsqu'elle s'associait à une réalité opposée à la communauté. — Cette réalité plus haute opposée n'est pas la sublimité d'un Dieu — qui est nécessairement sublime, non parce qu'en lui l'individu se reconnaît comme égal à lui, mais parce qu'il renferme tout l'esprit de la totalité des êtres unis — mais elle est un positif, une réalité objective qui contient autant de réalité étrangère, tyrannique, en lui qu'il y a de dépendance dans la communauté. Dans cette dépendance commune, dans cette existence d'une communauté instituée par un fondateur, dans cette intrusion d'un élément historique réel dans sa vie, la communauté reconnaissait son lien réel, la garantie de la réalité de l'union qui dans l'amour sans vie ne pourrait être sentie.

Ici est le point où la communauté qui, dans un amour gardé pur de toute alliance avec le monde, paraissait avoir échappé

à tout destin, se trouve saisie par lui : un destin dont le principe était l'extension à une collectivité d'un amour qui fuyait toutes les relations, un destin qui d'une part se développa en proportion de l'accroissement de cette collectivité, d'autre part, du fait de cet accroissement, se heurta toujours plus au destin du monde, et se corrompit toujours davantage, aussi bien en accueillant inconsciemment en lui de nombreux éléments de ce destin qu'en menant la lutte contre lui.

La réalité objective non divine qu'on est requis d'adorer, ne réussit jamais, en dépit de tout l'éclat dont elle rayonne, à devenir du divin.

Certes des phénomènes célestes entourent aussi l'homme Jésus; des êtres supérieurs s'affairent autour de sa naissance; lui-même est un jour transfiguré en une forme lumineuse rayonnante [a] ; mais ces formes célestes n'existent aussi qu'en dehors du réel et les créatures divines autour de l'Individu Jésus servent seulement à rendre plus frappant le contraste entre ce réel et Lui. Moins encore que cette auréole éphémère les activités considérées comme divines qui ont sa source en lui ne saurait ennoblir son personnage; les miracles qui non seulement l'entourent, mais résultent de sa force interne, semblent des attributs dignes d'un Dieu, propres à le caractériser; en eux le destin paraît s'unir de la façon la plus intime à l'être objectif et par là semble disparaître une rude opposition, une mise en relation brutale d'opposés; ces actions merveilleuses sont accomplies par l'Homme; lui et le divin paraissent inséparables. Mais plus intime est le lien — sans qu'il soit pour autant une conciliation —et plus criant le caractère contre nature des opposés liés.

Dans le miracle comme action, se donne à l'entendement un lien de cause à effet et la sphère de ses concepts se trouve reconnue; mais cette sphère est simultanément détruite du fait que la cause n'est pas telle détermination, comme l'effet, mais un infini; tandis que le lien de cause à effet dans l'entendement est

---

[a] Mais le favori de Dieu reste toujours un homme; il va et vient sous des formes inférieures.

l'identité de la détermination, et que leur opposition consiste seulement en ce que cette détermination est activité dans l'une et passivité dans l'autre, — ici au contraire un infini à l'activité infiinie doit simultanément dans l'action même avoir un effet extrêmement déterminé. Ce n'est pas la suppression de la sphère de l'entendement, c'est la *simultanéité* de sa position et de sa suppression qui est ici contre nature. De même que la position d'une cause infinie est contradictoire avec la position d'un effet fini, de même l'infini supprime l'effet déterminé. Dans le premier cas, du point de vue de l'entendement, l'infini n'est qu'un négatif, l'indéterminé auquel on lie une réalité déterminée; dans le second, dans le cas de l'infini comme être, c'est un esprit qui agit, et la détermination de l'effet produit par l'esprit est son côté négatif; c'est seulement d'un autre point de vue, par comparaison, que son opération peut apparaître comme déterminée : en elle-même, dans son être, elle est la suppression d'une détermination, elle est en elle-même infinie.

Quand un dieu agit, ce ne peut être que d'esprit à esprit; une opération présuppose un objet sur lequel on opère, mais l'action de l'esrit consiste à le supprimer. La manifestation du divin n'est qu'un développement, par lequel, en supprimant l'opposé, il se manifeste lui-même dans la conciliation; or dans les miracles, l'esprit apparaît comme agissant sur des corps [a] : la cause n'est plus un esprit incarné dont la forme, considérée simplement dans son opposition, comme un corps identique et opposable à un autre corps, peut entrer dans le rapport de cause à effet; ce rapport serait une communauté de l'es-

---

[a] Ce mode d'action présuppose justement une scission du divin qui subsiste même dans la liaison; le miracle est la représentation de la réalité la moins divine, d'une domination de la réalité morte; non pas la libre union d'êtres apparentés et la création de nouveaux, mais la domination de l'esprit, qui n'est esprit que dans la mesure où il n'a rien de commun avec le corps, sur le corps, qui est corps parce qu'il n'a rien de commun avec l'esprit; les réalités hétérogènes qui sont liées comme cause et effet, sont unifiées dans *un* concept, mais l'esprit et le corps, ou la vie et la mort, n'ont rien de commun; leur liaison n'est pas même possible dans un concept et ils ne peuvent absolument pas demeurer ensemble comme cause et effet, car ils sont absolu-

prit, qui n'est esprit que dans la mesure où il n'a rien de commun avec le corps, et du corps, qui est corps parce qu'il n'a rien de commun avec l'esprit ; car l'esprit et le corps n'ont rien de commun, ce sont des opposés absolus. Leur union, dans laquelle cesse leur opposition, est une vie, c'est-à-dire l'esprit incarné; et quand celui-ci agit comme réalité divine, indivise, son action est une union avec des êtres aparentés à lui, avec du divin, et la création, le développement d'une nouvelle réalité divine, de la représentation de leur union ; mais dans la mesure où l'esprit agit dans une autre forme opposée à lui comme réalité ennemie, dominatrice, il oublie sa divinité. Les miracles sont par suite la manifestation de la réalité la moins divine, parce qu'ils sont la chose la plus contre nature, contenant l'opposition la plus abrupte de l'esprit et du corps liés dans leur état brut de plus monstrueux. L'action divine est le rétablissement et la manifestation de l'unité [a] ; le miracle, le plus profond déchirement.

Ainsi l'espérance qui s'était éveillée d'élever à la divinité la réalité associée à Jésus transfiguré, promu au rang de Dieu, grâce à des actions miraculeuses de cette réalité, n'est même pas remplie : elle accroît bien plutôt et d'autant le caractère abrupt de cette adjonction d'une réalité. Pourtant ce caractère est plus marqué pour nous que pour les membres de la première communauté chrétienne, dans la mesure où nous sommes davantage doués d'entendement qu'eux et où ceux-ci, pénétrés de l'esprit oriental, ont réalisé moins complètement que nous la séparation de l'esprit et du corps, les ont moins livrés à l'entendement comme des objets. Là où nous connaissons au moyen de l'entendement une réalité déterminée, une objectivité histo-

---

ment opposés. L'abaissement du divin au rôle de cause n'élève pas l'homme à lui pour autant, un miracle est une véritable *creatio ex nihilo* et aucune pensée ne convient aussi peu au divin; car le miracle est l'anéantissement ou la création d'une force entièrement étrangère; la véritable *actio in distans;* et tandis qu'il y a union dans le divin véritable, et qu'on trouve en lui le repos, le divin dans les miracles est le plus total déchirement de la nature.

[a] Et la plus haute jouissance de la nature.

rique, il n'y a souvent à leurs yeux que l'esprit ; et là où nous ne posons que l'esprit pur, il est pour eux encore incarné. De cette dernière façon de voir relève la manière dont ils conçoivent par exemple ce que nous nommons l'immortalité, l'immortalité des âmes ; elle leur apparaît comme une résurrection du corps ; les deux conceptions représentent deux extrêmes de part et d'autre de l'esprit grec ; le premier est l'extrême de la raison qui oppose l'âme, comme un négatif vis-à-vis de tout objet, à son objet, le corps mort ; le second est pour ainsi dire l'extrême d'une faculté positive de la raison qui pose le corps comme vivant alors qu'au même moment la raison le considérait comme mort ; tandis que pour les Grecs le corps et l'âme demeurent dans une même forme vivante, pour ces deux extrêmes au contraire la mort est une séparation du corps et de l'âme : pour l'un, le corps n'est plus rien pour l'âme, pour l'autre le corps est quelque chose qui subsiste quoique inanimé Dans cet autre extrême, où nous ne connaissons qu'au moyen de l'entendement et seulement de la réalité [Wirkliches] ou peut-être — ce qui n'est pas différent — un esprit étranger, les premiers chrétiens ont introduit leur esprit. Nous voyons dans les écrits des Juifs des récits du passé, des situations individuelles et une mentalité des temps anciens, et, dans leurs rites religieux, un comportement imposé, dont l'esprit, le but, la pensée ne sont plus rien pour nous, n'ont plus aucune vérité ; pour eux tout cela avait encore une vérité et une spiritualité, mais c'était *leur* vérité, *leur* esprit, ils ne l'objectivaient pas. Ce qu'ils donnent comme l'Esprit dans les Prophètes et dans d'autres livres juifs ne correspond ni, en ce qui concerne les Prophètes, à la croyance qu'on peut trouver en eux la prédiction de réalités, ni, pour les autres, à la possibilité d'applications à la réalité. — C'est une oscillation incertaine et informe entre la réalité et l'esprit ; d'un côté on ne considère dans la réalité que l'esprit ; d'un autre côté il y a la réalité elle-même, existant comme telle, mais non fixée. Pour citer un exemple, Jean (12, $_{14}$ sqq.) met en rapport l'entrée de Jésus à dos d'âne dans Jérusalem avec les paroles du prophète qui dans son inspiration aurait vu le cortège ; Jean voit la confirmation de ces paroles dans cette marche de Jésus. Tout ce qu'on apporte pour prouver que de tels

passages des livres juifs ont reçu une explication en partie inexacte, allant contre le sens littéral du texte original, en partie fausse, allant contre le sens qu'ils tiennent du contexte, ou qu'ils se rapportent à des réalités toutes différentes, à des circonstances et à des hommes contemporains des prophètes, ou qu'ils n'expriment que l'inspiration isolée des prophètes, toutes ces démonstrations ne concernent que la réalité du rapport que les apôtres établissent entre ces passages et les circonstances de la vie de Jésus — mais non leur vérité et leur esprit, pas plus que leur vérité n'apparaît dans la conception objective stricte selon laquelle les paroles réelles et les récits des prophètes sont l'anticipation de réalités postérieures. Ce serait concevoir trop faiblement l'esprit du rapport que les amis du Christ découvrent entre les récits des prophètes et les événements de la vie de Jésus, que de le poser seulement dans le rapprochement de situations semblables, comme lorsque nous nous plaisons à confronter l'exposé d'une situation avec les expressions déterminées qu'en ont données des écrivains anciens. Dans l'exemple ci-dessus, Jean dit expressément que les amis de Jésus ne reconnurent ces rapports qu'après sa transfiguration, qu'après avoir reçu l'Esprit; si Jean n'avait vu dans ces rapprochements qu'une idée ingénieuse, qu'une similitude de réalités différentes, la remarque n'eut pas été nécessaire mais c'est en esprit que telle vision du prophète et telle circonstance de l'action de Jésus se rejoignent; et comme le rapport n'existe que dans l'esprit, la conception objective de celui-ci comme d'une rencontre d'éléments réels, individuels, se trouve exclue. Cet esprit qui fixe si peu le réel, ou en fait un indéterminé, sans rien d'individuel, et reconnaît en lui une réalité spirituelle, apparaît particulièrement dans Jean (11, 51), où, à propos de la maxime de Caïphe et de ses conséquences pratiques, selon lesquelles il vaut mieux faire mourir un homme pour le salut du peuple que de laisser celui-ci courir un danger, l'apôtre rappelle que Caïphe n'a pas parlé en son nom, comme individu, mais comme grand-prêtre, dans l'inspiration prophétique (ἐπροφητευσεν (1)). Dans ce que nous considérerions peut-être

(1) *Il prophétisa.*

comme un instrument de la providence divine, Jean voit un être rempli de Dieu, car rien ne pouvait plus être opposé au point de vue de Jésus et de ses amis que celui qui conçoit toutes choses comme des machines, des outils, des instruments : le leur était plutôt la foi suprême en l'esprit; et là où l'on n'aperçoit que l'unité de rencontre d'actions dont chacune individuellement est privée de cette unité, de cette visée sur la totalité de l'opération, et qui sont considérées (telle celle de Caïphe) comme assujetties à l'unité, régies par elle dans un rapport inconscient avec elle, comme des réalités et des instruments, Jean aperçoit l'unité de l'esprit et, dans l'action elle-même, l'esprit en acte de l'opération toute entière; il parle de Caïphe, en tant que rempli lui aussi de l'esprit qui renfermait la nécessité du destin de Jésus.

Ainsi donc, vus à travers l'âme des apôtres, les miracles perdent de la brutalité que l'opposition de l'esprit et du corps revêtaient en eux à nos yeux, puisqu'il est visible qu'ils n'avaient pas l'entendement européen qui retire tout esprit de ce qui vient à la conscience et le fixe en objectivités absolues, en réalité purement opposées à l'esprit, que leur mode de connaissance est plutôt une oscillation indéterminée entre la réalité et l'esprit qui ne les séparait pas irrévocablement, qui au reste ne se perdait pas dans la pure nature, mais produisait justement déjà la claire opposition qui, en se développant davantage, allait devenir un union du vivant et du mort, du divin et du réel, oscillation qui, par l'association du Jésus réel au Transfiguré, au Divinisé, indiquait au besoin religieux le plus profond la voie de la satisfaction mais sans la lui procurer, et le transformait en une nostalgie infinie, inextinguible, inapaisée; car dans sa rêverie la plus sublime, dans les extases des âmes les plus délicatement organisées et qui respirent le plus sublime amour, la nostalgie se heurte toujours à l'individu, à une réalité objective, personnelle, avec laquelle de toute la profondeur de leurs beaux sentiments elles ont eu soif de s'unir, union à jamais impossible, parce que ce réel est individu, parce qu'il demeure sans cesse opposé à elles, subsiste éternellement dans leur conscience et ne laisse jamais la religion devenir une vie accomplie.

En toutes les formes de la religion chrétienne qui se sont développées dans le cours fatal du temps se retrouve ce caractère fondamental d'une opposition au sein du divin, présent dans la conscience et qui ne peut jamais l'être dans la vie. Des unions extatiques du visionnaire, qui renonce à toute la diversité de la vie, même à la plus pure, dans laquelle l'esprit jouit de lui-même, qui n'a conscience que de Dieu, et par conséquent ne pourrait supprimer que dans la mort l'opposition de la personnalité, — jusqu'à la réalité de la conscience la plus diversifiée, jusqu'à l'union avec le destin du monde, jusqu'à l'opposition de Dieu et de ce destin : soit l'opposition éprouvée dans toutes les actions et manifestations de la vie qui se trouvent une justification dans le sentiment de la servitude et du néant de leur opposition — comme dans l'église catholique —, soit l'opposition avec Dieu dans de pures pensées plus ou moins pieuses, comme dans l'église protestante, soit l'opposition d'un Dieu haineux contre la vie conçue comme une infamie et un crime, comme dans certaines sectes de cette église — ou l'opposition d'un Etre bon et de la vie avec ses joies conçue comme réalités purement reçues de lui comme des présents et des bienfaits dont il serait l'auteur, comme une pure réalité où vient alors se dégrader la forme spirituelle qui planait au-dessus d'elle dans l'idée d'un homme divin, des prophètes etc. (chez les adeptes de la conception historique objective) entre ces deux extrêmes de la conscience différenciée [mannigfaltigen] et de la conscience réduite [verminderten] de l'amitié, de la haine ou de l'indifférence à l'égard du monde, entre ces extrêmes qui se situent à l'intérieur de l'opposition de Dieu et du monde, du divin et de la vie, l'Eglise chrétienne n'a cessé d'osciller, mais il est contre son caractère fondamental de trouver le repos dans une beauté vivante impersonnelle; et c'est son destin que, l'Eglise et l'Etat, le culte et la vie, la piété et la vertu, l'action divine et l'action dans le monde ne puissent jamais se fondre en une seule réalité.

APPENDICE

I

ÉBAUCHES DE « L'ESPRIT DU JUDAISME »

1.

JOSÈPHE — *Antiquités Juives*, Livre I, chap. 4 [le texte est cité par HEGEL].

Par suite de ce déluge, les hommes, semble-t-il, perdirent foi en la nature (a) ; c'est alors seulement qu'ils se l'opposèrent comme un être hostile, contre lequel ils concentrèrent désormais leur force. Et cette rupture avec la nature (de quelque façon qu'elle se soit produite : chez les anciens Allemands, sans doute du fait qu'ils avaient fait connaissance avec les produits d'un climat plus doux) entraîne nécessairement la naissance de l'Etat, etc...

Qu'Isaac n'ait pu reprendre la bénédiction qu'il avait donné à Jacob, même après avoir vu qu'on l'avait trompé, cela indique le prestige et le haut rang du pur subjectif ; un rêve, une vision peuvent être considérés comme une chose reçue du dehors, mais une bénédiction est nécessairement toujours accompagnée de la conscience qu'elle a une raison interne, et la bénédiction qu'un père donne à son fils parce qu'il le mérite, peut assurément être pensée comme accompagnée de bonheur et de prospérité — tout comme une malédiction de

---

(a) Nemrod d'une part — et de l'autre Noé qui désormais tuait les animaux et les recevait de Dieu comme propriété — n'eurent d'égard que pour leur sang, parce qu'il renfermait la vie.

leurs contraires — quoiqu'ils ne soient pas proprement des effets; combien ne dût pas alors paraître sainte la bénédiction qui ne pouvait être reprise même après la découverte de l'erreur et combien profonde la foi en la domination exercée sur la nature par une telle subjectivité, dont la dignité apparaît ici aussi sublime que celle d'une parole ou d'un acte de la divinité dans la croyance d'un peuple, et aussi irrévocable [suit un passage sur Abraham analogue au texte définitif et que NOHL ne reproduit pas; il retient seulement cette phrase : « l'esprit des Grecs est la beauté; l'esprit des Orientaux le sublime et la grandeur »].

2.

Abraham, né en Chaldée, abandonna sa patrie en compagnie de son père et de sa famille, et habita pendant quelque temps dans la plaine de la Mésopotamie; puis il la quitta aussi pour séjourner dans le pays de Chanaan, mais sans avoir de résidence fixe. — Il avait abandonné la relation dans laquelle sa jeunesse l'avait mis avec la nature environnante, et renoncé à cette relation en tant qu'animée par l'imagination, c'est-à-dire aux Dieux auxquels il avait rendu un culte (Jos. 24, 2); il ne cultiva pas la terre sur laquelle il se trouvait, son bétail y paissait; il n'avait pas affaire à elle; il ne soignait pas la terre afin d'en obtenir les fruits; il ne se lia par des habitudes à aucune portion du sol, ne se prit d'affection pour aucune, ne s'empara d'aucune comme d'une partie de son petit monde; l'eau dont lui et ses troupeaux avaient besoin reposait en nappes profondes, sans mouvement ni vie; elle était péniblement amenée au jour ou achetée à haut prix ou extorquée à d'autres; il abandonnait bientôt les buissons qui lui avaient offert leur ombre; il était un étranger sur terre; qu'est-ce qui eût pu l'amener dans ce cas à se créer des Dieux, à s'unir avec la nature singulière, à se faire des Dieux. Il était un homme indépendant, sans lien avec un Etat ou tout autre fin, et son existence était pour lui la réalité suprême; pour elle il était souvent en souci et

devait l'être d'autant plus qu'il ne vivait que pour lui-même; il n'existait que pour lui et il lui fallait aussi un Dieu à lui qui le guidât et le conduisît — non pas un dieu grec, jeu avec la nature, à qui l'on est redevable de réalités singulières, mais avec un Dieu qui garantît la sécurité de sa vie contre cette nature, qui le protégeât, qui fût le maître de toute sa vie. Cette visée au-delà du présent, cette réflexion sur une totalité de l'existence à laquelle sa descendance appartient aussi, caractérise la vie d'Abraham et cette vie trouve son image reflétée dans la divinité qui accompagne ses pas et ses actions, qui lui fait des promesses pour l'avenir, qui lui représente sa totalité réalisée, qu'il aperçoit quand il pense à l'avenir dans les buissons sacrés, à laquelle il sacrifie, dans sa foi au Tout, toute singularité; il s'arrache au particulier, et, devant le Tout, son fils unique qui en est pourtant la condition, lui apparaît à certains moments comme quelque chose d'hétérogène, comme ce qui détruit la pure unité, il se juge infidèle à elle dans l'amour qu'il porte à son fils et il peut être capable de déchirer aussi ce lien.

La terre sur laquelle errait Abraham était une plaine infinie, le ciel au-dessus de lui une voûte infinie; sa façon de les concevoir, sa réaction à leur égard devait être tout aussi grande et infinie : ou bien le divers qui s'offrait à lui devait être trop menu pour qu'il réagît, ou bien, s'il se laissait passivement saisir par lui, il devait y réagir en liaison avec un Tout et lui opposer sa divinité, qui est alors une providence.

Maintenant qu'il s'était arraché à sa famille, à son genre de vie, son instinct de conservation, l'instinct d'assurer son existence n'avait plus de limites — l'objet de cet instinct était la conservation. Nous ne voyons nulle part dans sa vie d'objet plus sublime ni plus vaste; sa ferme croyance en cette unité, présente à travers tout changement dans la diversité des événements, était sa foi en la divinité. Comment Abraham en vint-il à l'idée de ce Tout, de cette divinité ? Pourquoi ne se réserva-t-il pas à lui-même de sauver son unité ? Qu'il ait dû projeter cette unité hors de lui, est l'évidence même dès qu'on a répondu à la première question.

Son unité, c'était sa sécurité; son divers, les circonstances qui y faisaient obstacle; la réalité suprême pour lui, la conci-

liation des deux. La scission produite en lui n'était pas encore assez complète pour qu'il opposât l'un à l'autre lui-même et le destin: les conciliations singulières que les Grecs eurent le courage d'opérer avec le destin, étaient leurs Dieux. Abraham avait grandi dans une jouissance uniforme qui ne l'appelait pas à un combat avec la nature rebelle pour la dominer, pour la contraindre, qui n'exigeait pas de lui l'effort de gagner sa vie, ni davantage ne le ravissait dans une diversité de la distraction. Sa séparation d'avec sa patrie et la maison paternelle le porta à la réflexion, mais non pas à la réflexion sur lui-même, à la recherche d'une force en lui-même, avec laquelle il pût résister aux objets; il était sorti de l'unité; seul son mode de vie avait changé, mais il ne s'était pas séparé de la jouissance; elle était toujours son objet, mais cet objet était en péril et c'est pourquoi il y réfléchissait : maintenant il avait le Tout de sa vie devant lui.

3.

L'histoire des Juifs enseigne que ce peuple ne s'est pas constitué indépendamment de nations étrangères, que la forme de son Etat ne s'est pas développée spontanément, sans un arrachement violent à un caractère déjà donné; le passage de la vie pastorale à l'Etat ne s'est pas opéré peu à peu et de lui-même, mais par suite d'une influence étrangère : c'était une situation violente accompagnée du sentiment d'un manque; mais ce sentiment n'était pas général, il ne s'étendait pas à tous les aspects de cette situation, l'habitude avait conclu une paix avec certains d'entre eux et cette paix ne permit à aucun idéal complet ou clair de se faire jour pour s'opposer à cette situation. C'est seulement dans l'âme d'un homme qui, à l'école des prêtres et à la cour, a parcouru une grande diversité de connaissances et de jouissances, et qui ensuite, séparé de ces milieux, a appris dans la solitude à ne pas ressentir le besoin des unes ni des autres et est parvenu à une unité de l'être, c'est dans l'âme d'un tel homme que pouvait s'organiser le projet de libérer son peuple. Au début il ne pouvait tirer parti qu'en lui-même du senti-

ment de sa servitude et du souvenir obscur, assez effacé, d'une autre condition que connurent ses aïeux, pour transformer ce sentiment en désir d'indépendance; et la foi en sa mission divine exalta chez les siens une foi, encore passive certes, en la possibilité de réaliser la libération. Quand il passa à l'action, ils eurent à coup sûr une conduite presque entièrement passive; et les tentatives de Moïse, au moyen d'un changement dans leur mode de vie prolongé pendant quarante ans, de les libérer de l'esclavage de leurs habitudes, de leurs mœurs et de leur manière de penser, de fixer son idéal dans leur imagination et de leur en insuffler l'enthousiasme, n'eurent aucun succès. Une quantité de lois qui ont trait au culte, et surtout les châtiments prévus dans le cas où elle sont violées, prouvent elles aussi qu'il y avait dans l'esprit de son peuple beaucoup d'oppositions au Tout qui devaient être refrénées par la violence et qu'il fallait remplacer par d'autres mœurs. Mais leur caractère resta toujours la versatilité. Ils renouvelèrent sans cesse les infidélités à leur Etat et seule la nécessité les ramenait à lui. L'individu était entièrement exclus d'une participation active aux affaires de l'Etat; l'égalité des citoyens était le contraire de l'égalité républicaine, elle n'était que l'égalité dans l'insignifiance. Sous les rois seulement, en dépit de l'inégalité nécessairement introduite en même temps que le régime, un rapport s'établit entre l'Etat et de nombreux sujets, beaucoup eurent une certaine importance relativement aux catégories inférieures et un certain nombre eut tout au moins la possibilité de l'acquérir.

Plus tard seulement, lorsque les maîtres ou les ennemis de ce peuple ne se montrèrent plus indifférents à l'égard de la foi qu'il abandonnait si volontiers tant qu'on ne lui opposait aucune résistance, une petite partie des Juifs se jeta dans le fanatisme obstiné qui le caractérisa par la suite. Pourtant cette partie du peuple ne pouvait désormais elle non plus parvenir à constituer un tout; l'époque de l'imagination, des théophanies et des prophètes, était depuis longtemps révolue et la nation en était à différents stades de la réflexion. A certains moments elle dirigea son activité vers le dehors pour sauver l'indépendance de l'Etat, mais lorsque celle-ci fut complètement détruite, elle

retourna sa force vers l'intérieur contre elle-même et il naquit des sectes, des opinions, et des partis soutenant le pour et le contre. Cette activité qui s'exerce à l'intérieur de l'homme et sur lui-même, cette vie intérieure qui n'a pas son objet hors d'elle-même comme l'activité qui intéresse un grand citoyen et qui ne peut comme elle se déployer au jour et se manifester, ne s'extériorise que par des signes; et l'effort pour parvenir grâce à elle à la réalité vivante, pour produire cette réalité vivante sous sa conduite, échoue le plus souvent; et cette réalité morte indigne le plus souvent, parce qu'elle montre directement le chemin de la vie dont elle est pourtant l'opposé. C'est dans une telle période, où l'on offre à celui qui a soif de vie intérieure (il ne peut s'unir aux objets qui l'entourent, il ne peut qu'être leur esclave et vivre en contradiction avec le meilleur de lui-même, il n'est traité par eux que comme un ennemi et il les traite de même), où l'on n'offre à celui qui cherche une réalité meilleure où il pourrait vivre que les privilèges d'une existence froide et morte, en lui disant : ceci est la vie, c'est dans une telle période que les Esséniens, qu'un Jean, qu'un Jésus créèrent la vie en eux-mêmes et marchèrent au combat contre l'éternelle réalité morte.

4.

Abraham, né en Chaldée, abandonna sa patrie en compagnie de son père et de sa famille et habita quelque temps dans la plaine de Mésopotamie. Il avait grandi dans une jouissance uniforme; il ignorait tout des conflits, des besoins, des privations ou des renoncements; sa jouissance n'avait pas été de nature à le ballotter dans une suite changeante de distractions ni à l'appeler au combat contre la nature rebelle, pour la dominer ou lui arracher sa subsistance. L'objet de ses jouissances lui était toujours procuré à nouveau; recevoir encore et jouir ne faisait qu'un. L'unité de tout ce qu'il faisait, de tout ce qu'il était, de tout ce dont il jouissait, s'offrait à son intuition comme un tout, comme un vaste objet. En abandonnant la Mésopotamie et sa famile, il abandonna les relations dans lesquelles il s'était trouvé avec certaines parties de la nature, il renonça

à ces liens, à ces totalités, aux Dieux auxquels il avait jusque là rendu un culte (Jos. 24 $_2$) et ce grand Tout venait maintenant à sa conscience, c'était le seul Dieu qui désormais le conduisît et le dirigeât [NOHL omet ici un passage déjà reproduit p. 10 de la présente édition]. Il avait bien des apparitions divines, mais ce n'étaient que les apparitions de son Objet très-Grand et très-Haut. Il était un étranger sur terre et revenait sans cesse à cet Objet, du singulier au Tout, du divers à l'unité qui le contient. Ce qui pour Abraham était la réalité suprême, c'était une vaste unité, embrassant et contenant tout divers; mais cette unité elle-même n'était que la sécurité de son existence, de sa vie, étendue à ses descendants; en sa divinité tout était à son service; en se subordonnant à elle, il se subordonnait à sa propre totalité; en se sacrifiant à elle, il se sacrifiait à lui-même. La visée continuelle de cet objet, image reflétée de sa propre nature, la foi solide, la confiance en lui, la rigoureuse unité de ce tout qu'il voit quand il pense l'avenir dans des buissons sacrés, auquel il sacrifie toute singularité, qui ne s'attache à rien de singulier qui pourrait le détruire, peuvent même lui représenter l'amour qu'il porte à son fils unique, qui est la condition de la réalisation des promesses de son Dieu, comme quelque chose d'hétérogène, comme ce qui détruit la pure unité, comme infidèle à elle dans l'amour qu'il éprouve pour lui (1), comme contraire à la solidité, à la nécessité, à l'éternité et à la sûreté de son propre tout, dont la réalité n'est pas liée à quelque chose d'aussi singulier, contingent et caduc qu'un homme — elles peuvent à certains moments exiger le sacrifice de ce fils.

Telle était la nature de la divinité d'Abraham; la foi en elle se transmit à ses descendants jusqu'aux plus récentes générations. Un objet infini au service duquel était ce peuple et qui était à son service; toutefois seulement comme tout, comme unité qui ne se laisse pas disperser en obéissant aux humeurs individuelles. Après Abraham quelques-uns conçurent encore de temps en temps cette vaste unité, mais comme ses descen-

(1) Il faut sans doute lire : pour lui, pour son fils (zu demselben, et non : zu derselben), comme dans la leçon correspondante du fragment 2.

dants devinrent un peuple, l'objet de la divinité fut non plus un individu, mais le peuple entier, l'Etat; chaque Juif individuel était encore au service de l'objet infini, mais celui-ci n'était au service que du Tout ou du souverain maître du Tout, au service du prince des prêtres, et non plus de l'individu (Josèphe, *Antiquités Juives*, Livre IV; chap. 4).

Moïse avait de nouveau fixé son regard sur cette unité infinie et il avait tout essayé pour élever son peuple jusqu'à elle, mais il put seulement obtenir que celui-ci tremblât par moments devant elle, sans jamais la créer lui-même; plus tard seulement, quand ce peuple se vit à peu près abandonné par toutes les puissances auxquelles il s'était adressé et par lui-même, il revint à cette unité. L'unité à laquelle un Moïse, un Abraham s'étaient élevés, n'apparaissait pas comme telle aux contemporains de Moïse, il la leur donna comme un maître et les lois qu'il leur imposa fut un joug. Moïse Mendelsohn prétend bien que la loi juive ne propose pas de vérités éternelles, que toutes les lois ne concernent que des institutions qui limitent seulement l'arbitraire, que donc la religion juive n'est pas une religion positive. En fait, toute la constitution juive consistant dans le culte et dans la foi imposée en ce Dieu, cette unité imposée était susceptible de faire de la religion juive une religion positive; mais pour celui qui s'était élevé à cette unité, elle ne l'était certes pas. Les sectes : Esséniens, Sadducéens, naquirent parce que cette unité ne suffit jamais lorsque la force des hommes fut refoulée en elle-même, lorsqu'ils réfléchirent sur eux-mêmes et voulurent créer en eux-mêmes l'unité de leur nature. Les Pharisiens cherchèrent à relier l'unité intérieure et l'unité donnée; les Sadducéens et les Esséniens laissèrent davantage ces unités subsister sans lien, les seconds parce qu'ils considéraient les objets comme hostiles ou du moins comme entièrement indifférents. Quand les Romains furent les maîtres du monde, l'indépendance extérieure des Juifs et leur attachement aux commandements des aïeux se trouvèrent liés. Ils luttaient pour pouvoir s'acquitter de leurs devoirs envers l'objet infini qui ne les avait plus servis, qui les avait abandonnées, quand ils avaient délaissé le culte. Quand une partie de la Judée devint une province romaine, elle eut un gouvernement aristocratique, le Sanhedrin, dont le pouvoir fut

cependant limité par la loi; cette loi vivante dans le peuple, l'opinion publique, le régissait désormais véritablement, tandis qu'au temps de Moïse et sous les Juges jusqu'à la royauté, avec la théocratie proprement dite, c'était en réalité les grands-prêtres qui étaient les maîtres comme détenteurs du pouvoir et c'étaient eux en réalité que l'objet infini servait, souvent contre le peuple; un peuple qui sert un objet, doit nécessairement admettre que cet objet le sert en retour, assurer l'unité de cet objet et de lui-même, exiger de lui la justice ou en espèce la faveur.

Comme le culte de Jéhovah était devenu à la longue la propriété des Juifs, ils luttèrent comme des héros, de même que tous les hommes deviennent des héros et se battent en héros, dès que leur bien le plus propre se trouve attaqué.

5.

[Choix de notes, établi par NOHL, relatives au dernier état du texte et de beaucoup postérieures aux précédentes].

Progrès de la législation à mesure que la scission s'accentue. Noé — autorisation de tuer les animaux, non toutefois de boire leur sang. (Interdiction de la chasse et paix éternelle selon Kant). Interdiction de l'abattage — l'extrême nécessité [Not].

La bénédiction d'Abraham : propriété et possesssion pour lui-même et ses descendants — moindre nécessité.

Dix commandements de Moïse : adoration de Dieu et jour de fête; nouveauté : respect des parents; rupture du mariage; mensonge et concupiscence.

Plus grande et moindre nécessité c'est-à-dire scission moins diversifiée — plus grande scission, moindre nécessité.

Dans ce temps-là, à l'origine de la culture, parce qu'il y avait moins de liens; — dans le cas d'un niveau culturel plus élevé, il peut y avoir, avec une scission plus diversifiée, une moindre nécessité, parce qu'il demeure encore beaucoup de réalité unie — mais la nécessité dans une haute culture déchire d'autant plus et rend les hommes d'autant plus redoutables —

A mesure que la culture s'accroît, s'accroissent les besoins, les scissions et les conciliations.

La religion mosaïque est une religion née du malheur et pour le malheur; non pour le bonheur qui veut de libres jeux; le Dieu trop sérieux... religion de malheur, car dans le malheur il y a la scission, nous y sentons comme des objets et devons chercher refuge prsè de celui qui détermine — dans le bonheur cette scission a disparu — c'est le règne de l'amour, de l'unité, mais il ne faut pas élever celle-ci au rang de Dieu par une libération hors des scissions contingentes présentes; car maintenant il y a un Dieu qui n'est pas un maître, mais un être amical, une beauté, une réalité vivante, dont l'essence et la conciliation, tandis que le Dieu Juif est la plus profonde scission, exclut toute libre union, n'autorise que la domination ou la servitude.

La menace (si fréquente) de châtiments et la promesse de récompenses — grande différence, selon qu'il y a réflexion ou non — dans une législation positive elles sont tout à fait à leur place; car la suppression de ce qui tend à remédier à la nécessité, ramène l'ancienne nécessité; mais dès qu'il ne s'agit plus de nécessité, elles ne sont plus à leur place — et la législation juive, comme toute autre, est seulement un remède à la nécessité. La nécessité comporte des fins et agit selon des fins, mais non pas la joie, ni l'enjouement, ni l'amour; mais la religion juive qui est née seulement de la nécessité, devait comporter des fins — elle n'était aussi qu'un remède à la nécessité, elle ne conciliait qu'incomplètement afin seulement que chacun pût subsister à côté de l'autre, ou recourait à l'anéantissement.

II

MORALITÉ, RELIGION, AMOUR

On nomme positive une foi dans laquelle le pratique est présent sous forme théorétique, l'originairement subjectif seulement comme une réalité objective — une religion posant les représentations d'une réalité objective qui ne peut devenir subjective, comme principe de la vie et des actions. L'activité prati-

que agit librement, sans être unie à un opposé, sans être déterminée par lui — elle n'introduit pas l'unité dans un divers donné, mais elle est l'unité même (a), qui ne se sauve qu'en opposition au divers opposé qui relativement à la faculté pratique demeure toujours non lié; l unité pratique ne s'affirme que dans la suppression totale de l'opposé.

Tous les commandements moraux sont l'exigence d'affirmer cette unité contre les instincts; ils ne sont différents que parce qu'ils visent des instincts différents — ils sont cette unité représentée.

Qu'est-ce que le concept de la moralité (1) ? Les concepts moraux n'ont pas des objets dans le même sens que les concepts théoriques. L'objet des premiers est toujours le moi; l'objet des seconds le non-moi — L'objet du concept moral est une certaine détermination du moi qui, pour devenir un concept, pour pouvoir être connue, est opposée au moi déterminé par ailleurs, considérée comme un accident du moi, exclue de la détermination du moi qui connaît maintenant — Le concept est une activité réfléchie. Un concept moral qui n'a pas cette origine, un concept sans l'activité est un concept positif; pourtant il doit en même temps devenir pratique; il est seulement un objet de connaissance, un donné, quelque chose d'effectif et il ne tient sa puissance, sa forme, son efficacité que d'un objet éveillant le respect ou la crainte, devant lequel nous devrions tous disparaître, auquel nous devrions succomber si dans ces concepts ne nous était ouverte une voie vers cet objet, vers l'espoir d'une clémence autorisant l'unité.

Le concept moral positif peut perdre le caractère de la positivité si l'activité qu'il exprime est elle-même développée et s'affirme — mais ce que l'on a coutume de nommer positif n'est pas une activité réfléchie de nous-mêmes, mais quelque chose d'objectif et ne peut jamais dépouiller ce caractère.

Le moral peut certes devenir lui aussi objectif dans la mesure où il est représenté et conçu, mais il est toujours lié à

(a) L'unité théorétique sans un divers est vide et dénuée de sens, elle n'est pensable qu'en rapport avec lui.

(1) *Moralität.*

la conscience — ou bien cette conscience peut être immédiatement produite — que nous-mêmes, notre propre force, notre propre activité libre, sont l'objet de cette connaissance. Moral et objectif dans leur sens ordinaire sont exactement opposés l'un à l'autre.

L'objet infini, son mode d'action sont aussi positifs pour la faculté de connaître; miracles, révélations, apparitions.

Dans l'intuition ne doit être donné aucun tout, la faculté de connaître doit renoncer pour une part à se représenter les lois de son être, elle doit renoncer à se représenter un tout — elle doit connaître une passivité, la quantité équivalente d'activité ne peut lui être donnée dans le phénomène et l'intuition ne doit jamais se représenter celui-ci comme une telle totalité. L'activité, la cause doit demeurer un inconnu, l'un des éléments du changement ne peut être un objet, un non-moi, ni non plus un moi, comme c'est le cas dans les opérations humaines où l'un des éléments est un moi.

L'essence du moi pratique consiste dans le dépassement (1) du réel par l'activité idéale et dans l'exigence que l'activité objective soit identique à l'activité infinie. La foi pratique est la foi en cet idéal — cette foi est positive, quand ce dépassement ainsi que l'exigence d'identité sont donnés — cette exigence ne peut venir que d'une réalité objective puissante et dominatrice (une autorité) qui, pas plus que son mode d'action, ne peut être conçue par nous; en la concevant, nous la déterminerions — ces modes d'action doivent être pour nous des miracles, que nous ne connaissions pas comme l'activité d'un moi — et en cela ils se distinguent des actions que nous reconnaissons comme celles d'êtres libres et qui sont les actes d'un moi.

En attribuant une fin morale à la providence, nous ne réfléchissons pas sur les aspects inconnus de sa nature, mais nous jugeons par là que son activité est pour autant l'activité d'un moi.

---

(1) *Hinausgehen über.*

Religion, fonder une religion.

L'autre extrême, opposé à la vie dans la dépendance d'un objet, c'est : craindre les objets, la fuite devant eux, la crainte de s'unir à eux, la plus haute subjectivité.

Objectif.

1. Le réel dans l'espace.

2. Déterminations internes selon le mode objectif avec la conscience qu'elles sont des déterminations internes.

3. Déterminations internes sans la conscience qu'elles sont des déterminations internes.

La religion est la libre adoration de la divinité. Une religion purement objective sans imagination — est l'honnêteté.

Concevoir, c'est dominer. Attribuer la vie aux objets, c'est en faire des Dieux.

Considérer comment un ruisseau doit, en vertu des lois de la pesanteur, descendre dans les régions inférieures et subir les limites et la pression du fond et des rives, c'est le concevoir — lui donner une âme, s'intéresser à lui comme à un Egal, c'est en faire un Dieu. Pourtant, comme un ruisseau, un arbre peuvent être en même temps des objets, soumis à la pure nécessité, de même qu'inversement les hommes divinisés sont différents de ce qu'ils seraient dans l'état de simples hommes, de même ils sont simplement des demi-dieux et non les Etres Eternels, Nécessaires. Là où sujet et objet — où liberté et nature, sont pensés comme liés de telle sorte que la nature soit liberté, que le sujet et l'objet ne soient pas séparables, là il y a du divin — un tel idéal est l'objet de toute religion. Une divinité est à la fois sujet et objet, on ne peut dire d'elle que comme sujet elle soit en opposition avec des objets, ou qu'elle ait des objets.

Les synthèses théorétiques sont tout à fait objectives, tout à fait opposées au sujet — L'activité pratique anéantit l'objet et elle est tout à fait subjective — C'est seulement dans l'amour qu'il y a unité avec l'objet, il ne domine pas et n'est pas dominé. — Cet amour objectivé par l'imagination est la divinité ; l'homme divisé a alors de la vénération, du respect pour elle — pour l'amour qui est en lui-même unité ; sa mauvaise conscience

— la conscience de la division — lui inspire la crainte de la divinité.

On peut nommer cette union union du sujet et de l'objet, de la liberté et de la nature, du réel et du possible — Quand le sujet garde la forme du sujet, l'objet, de l'objet, quand la nature demeure nature, aucun accord n'est conclu — Le sujet, l'être libre est la réalité toute-puissante et l'objet, la nature, est le dominé.

Dans les temps anciens, les Dieux allaient parmi les hommes; plus s'accrut la scission, l'éloignement, plus les Dieux se détachèrent des hommes; ils y gagnèrent en victimes, encens et culte — ils furent davantage craints, jusqu'au moment où la scission en vint au point où l'union n'est plus possible que par la force. Il ne peut y avoir d'amour qu'avec l'être qui est notre égal, le miroir, l'écho de notre être.

III

AMOUR ET RELIGION

...A mesure qu'ils font la connaissance de plusieurs races qui ne leur sont pas hostiles, ils acceptent plusieurs dieux dans leur Panthéon — Votre Dieu est aussi notre Dieu, c'est-à-dire : ne nous considérons plus comme des êtres particuliers, mais comme des êtres unis — un peuple qui dédaigne tous les dieux étrangers, doit porter dans son sein la haine de tout le genre humain.

Là où la scission entre le désir et la réalité est si profonde qu'elle engendre une réelle douleur [a], il pose bien comme principe de cette souffrance une activité indépendante à laquelle il attribue la vie, mais comme la conciliation avec la dou-

---

[a] Alors l'union est impossible, et, si l'homme a cependant assez de force pour supporter cette scission, il s'oppose encore au destin, sans lui succomber; s'il n'a pas cette force, il pose cette union dans un état futur et espère l'obtenir d'un objet étranger conciliateur, car il ne pose rien dans son objet qui ne soit en lui-même. Là où l'homme concilie l'inconciliable, il y a positivité.

leur est impossible, parce qu'elle est un pâtir, la conciliation est aussi impossible avec la cause de ce pâtir et le désir se l'oppose comme un être hostile ; s'il n'avait jamais reçu de faveur de lui, il lui attribuerait une nature hostile immuable ; mais s'il lui doit déjà des joies, s'il l'a déjà aimé, il doit concevoir la disposition hostile comme seulement passagère, et, s'il a conscience d'une faute, il reconnaît dans la douleur le bras vengeur de la divinité avec laquelle il avait auparavant des rapports amicaux — mais s'il a conscience de sa pureté et s'il a assez de force pour supporter cette scission complète, il s'oppose puissamment à une force inconnue qui ne renferme rien d'humain, au Destin, sans se soumettre, sans conclure avec lui un accord qui, avec un être plus puissant, ne pourrait être que servitude.

Si, quand il y a une scission éternelle dans la nature, l'inconciliable est concilié, il y a positivité. Ce concilié, cet idéal est donc objet et il y a en lui quelque chose qui n'est pas sujet.

Nous ne pouvons poser l'idéal hors de nous, car alors ce serait un objet — mais non simplement en nous, car alors ce ne serait pas un idéal.

La religion est identique à l'amour. L'aimé n'est pas opposé à nous, il forme un seul et même être avec nous ; nous ne voyons que nous en lui — et pourtant il n'est pas alors nous-mêmes — miracle que nous ne pouvons concevoir [fassen].

« L'initié (PLATON, *Phèdre*) qui a joui une fois de la vue intégrale de la beauté éternelle, s'il voit un visage à l'image du divin, offrant une belle reproduction de la beauté ou de quelque autre idée incorporelle, commence par s'effrayer et un antique frémissement le saisit ; puis il regarde de plus près et adore cet être comme un Dieu ; et s'il ne redoutait l'appel de la folie, il offrirait un sacrifice à l'aimé comme à une statue et à un Dieu ».

IV

L'AMOUR

...Tout le reste sert à cette fin, rien n'est en lutte avec elle ou n'a de droits égaux aux siens; — comme par exemple Abraham qui se pose et pose toute sa famille et par la suite

son peuple comme fin — ou comme fait l'ensemble de la chrétienté — mais plus ce tout s'étend, et plus il y a de choses nivelées dans une même dépendance — Quand le cosmopolite conçoit l'humanité toute entière dans sa totalité — chacun reçoit une part d'autant moindre de la domination sur les objets et de la faveur du souverain maître; chaque individu voit sa valeur, ses prétentions, son indépendance diminuer d'autant; car sa valeur consistait dans sa participation à la domination; sans qu'il ait l'orgueil d'être le centre des choses, les fins du tout de la collectivité sont pour lui la réalité suprême et il se méprise d'être une partie aussi petite que chacun des autres individus.

Comme cet amour de la réalité morte n'est environné que de matière, que la matière en elle-même lui est indifférente, et que l'essence de cet amour est caractérisé par le fait que l'homme dans sa nature la plus intime est un opposé, un être indépendant, que tout est pour lui le monde extérieur, aussi éternel par conséquent que lui-même, ses objets peuvent bien changer, mais ils ne lui font jamais défaut; aussi sûrement qu'il existe, eux et sa divinité existent; c'est pourquoi il ne s'inquiète pas de les perdre et il trouve l'assurance d'une consolation dans la pensée que la perte sera réparée parce qu'elle peut l'être; la matière est de la sorte absolue pour l'homme; mais à coup sûr si lui-même n'existait pas, il n'y aurait plus rien pour lui, et pourquoi devait-il exister lui aussi ? Qu'il désire exister, est très concevable; car en dehors de la collection de ses déterminations, de sa conscience, ne se trouve aucune conciliation accomplie en elle-même, éternelle, mais seulement du néant mort, or l'homme ne peut assurément supporter de se penser en lui. Il n'existe que comme opposé; l'opposé est pour lui-même réciproquement condition et conditionné; il doit se penser hors de sa conscience, il ne peut penser de déterminant sans déterminé et inversement; aucun n'est inconditionné; aucun ne porte en lui la racine de son être, chacun n'a qu'une nécessité relative; l'un n'est pour l'autre et par conséquent aussi pour lui-même que par la vertu d'une puissance étrangère; l'autre ne lui est accordé que par faveur et par grâce; il n'y a au total d'existence indépendante que dans un être étran-

ger dont l'homme reçoit tout comme des présents et à qui il doit nécessairement son être et l'immortalité pour lesquels il doit mendier en tremblant de crainte.

Il n'y a de véritable union, d'amour proprement dit qu'entre des vivants égaux en puissance et qui par suite sont tout entiers vivants les uns pour les autres, ne sont morts les uns pour les autres à aucun point de vue; il exclut toutes les oppositions, il n'est pas l'entendement dont les relations laissent toujours subsister le divers comme divers et dont l'unité elle-même n'est faite que d'oppositions; il n'est pas la raison qui oppose absolument son acte de déterminer au déterminé; il n'est rien qui limite, rien de limité, rien de fini; c'est un sentiment [a], mais non un sentiment singulier; le sentiment singulier, parce qu'il n'est qu'une vie partielle et non la vie totale, chasse la vie qui, se dissolvant, va se disperser à travers la diversité des sentiments, pour se trouver dans ce tout de la diversité; dans l'amour, ce tout n'est pas contenu comme dans la somme d'une pluralité d'êtres particuliers, séparés; en lui se trouve la vie même, comme un redoublement de soi-même et comme l'unité avec soi-même; l'amour doit parcourir un cycle de formation depuis l'unité non développée jusqu'à l'unité accomplie [b]; à l'unité non développée s'opposait la possibilité de la scission et le monde; dans le développement, la réflexion produit toujours davantage d'opposé, qui se trouve concilié dans le désir satisfait jusqu'à ce qu'elle lui oppose la totalité même de

---

[a] mais dans lequel on ne peut distinguer un sentant et un senti de telle sorte que le second pourrait être opposé au premier, conçu par l'entendement et objectivé. C'est un sentiment du Vivant. Comme vivants, les amants forment une unité. Ils ne peuvent se distinguer qu'en considération de ce qui est mortel.

[b] Cette unité est une vie accomplie parce que la réflexion s'y trouve aussi satisfaite; à l'unité non développée s'opposait la possibilité de la réflexion, de la scission; dans cette unité de la vie l'unité et la scission sont conciliées : réalité vivante qui avait été opposée à elle-même (et qui maintenant se sent), mais n'avait pas fait de cette opposition un absolu. Dans l'amour le vivant sent le vivant. Dans l'amour sont donc résolus toutes les difficultés, l'unitéralité se détruisant elle-même de la réflexion et l'opposition infinie de l'être-un inconscient, non développé.

l'homme, jusqu'à ce que l'amour supprime la réflexion dans la non-objectivité totale, retire à l'opposé tout caractère d'être étranger, jusqu'à ce que la vie se trouve elle-même désormais exempte de toute incomplétude. Dans l'amour, ce qui était scindé subsiste, mais non plus comme scindé — comme unité, et le vivant sent le vivant.

Comme l'amour est un sentiment du vivant, les amants ne peuvent se distinguer que dans la mesure où ils sont mortels, où ils pensent cette possibilité de la scission, mais non pas comme si réellement quelque chose se trouvait scindé. En eux il n'y a pas de matière, ils sont un tout vivant ; dire que les amants gardent leur indépendance, ont chacun leur principe de vie, signifie seulement : ils peuvent mourir. Dire que la plante contient du sel et des éléments de nature terrestre, qu'elle porte en elle les propres lois de son mode d'activité, est la réflexion d'un être étranger à elle, et signifie seulement : la plante peut se décomposer. Mais l'amour tend à supprimer aussi cette distinction, cette possibilité comme pure possibilité, et à assurer l'union même de ce qui est mortel, à le rendre immortel [a]. Tant que la scission garde sa réalité propre avant l'union complète, elle embarrasse les amants ; il y a une sorte de conflit entre l'abandon total, l'anéantissement possible pur et simple, l'anéantissement de l'opposé dans l'union — et l'indépendance encore existante ; le premier se sent empêché par la seconde — l'amour s'indigne en présence de ce qui est encore séparé, de ce qui est objet de possession ; cette irritation de l'amour à l'égard de l'individualité, c'est la pudeur ; ce n'est pas un mouvement de l'être mortel, une manifestation de la liberté de se conserver, de subsister ; en présence d'avances faites sans amour, un cœur plein d'amour se sent blessé par cette véritable marque d'hostilité, sa pudeur devient la colère qui ne défend jamais que son bien, que son droit — Si la pudeur n'était pas un effet de l'amour qui revêt l'aspect de l'indignation seulement en présence d'une réalité hostile, mais si par nature elle était elle-même un senti-

---

[a] Pour supprimer l'intuition qui contient encore la scission, la réalité mortelle se touche elle-même, se pénètre.

ment haineux de qui veut défendre un bien vulnérable, il faudrait dire des tyrans qu'ils ont surtout de la pudeur, — et le dire aussi des filles qui n'abandonnent leurs charmes que contre argent ou des coquettes qui veulent en faire des chaînes — Elles n'aiment ni les unes ni les autres, la façon dont elles défendent la réalité mortelle est le contraire de l'indignation qu'elle peut inspirer; elles lui accordent une valeur en elle-même; elle sont sans pudeur. Un cœur pur n'a pas honte d'aimer, mais il a honte à la pensée que l'amour n'est pas encore parfait, l'amour s'adresse des reproches à l'idée qu'une puissance, qu'une réalité hostile fait encore obstacle à son accomplissement. La pudeur n'intervient qu'au souvenir du corps, du fait de la présence personnelle, dans le sentiment de l'individualité — Elle ne consiste pas à craindre pour ce qui est mortel, personnel, mais elle est la srainte de ce qui est mortel, et disparaît avec lui, à mesure que l'amour réduit la scission, car l'amour est plus fort que la crainte; il ne craint pas sa crainte, mais accompagné d'elle il met fin aux divisions, appréhendant de rencontrer une opposition qui lui résiste, ou même inébranlable; c'est un accueil et un don réciproque; timide, dans la crainte que ses présents ne soient dédaignés, qu'une opposition ne résiste à son accueil, il essaie de voir si son espoir ne sera pas déçu, s'il se trouve lui-même tout entier; l'être qui reçoit n'en devient pas par là plus riche que l'autre; il s'enrichit sans doute, mais enrichit l'autre d'autant; de même celui qui donne, ne s'appauvrit pas; en donnant à l'autre, il accroit d'autant son propre trésor; comme dit Juliette dans « Roméo », plus je donne et plus je possède, etc... Cette richesse de vie, l'amour l'acquiert dans l'échange de toutes les pensées, de toutes les diversités des âmes, en recherchant d'infinies distinctions et en trouvant des conciliations à l'infini, en s'adressant à toute la diversité de la naure, pour puiser l'amour dans chacune des deux vies. Ce qu'il a de plus personnel s'unit dans ce contact jusqu'à l'inconscience, jusqu'à la suppression de toute distinction; l'être mortel a dépouillé le caractère de la divisibilité, et un germe d'immoralité, un germe de ce qui se développe et se produit sans cesse à partir de lui-même, une réalité vivante s'est développée. Ce qui est uni ne se sépare plus à nouveau; la divinité a opéré, créé — mais cette

union n'est qu'un point ; ce germe [a], les amants ne peuvent rien lui adjoindre de façon à produire en lui un divers; car dans l'union, ils n'ont pas eu affaire à un opposé, elle est pure de toute scission ; tout ce qui pouvait rendre possible un divers, une existence, l'être nouvellement créé doit l'avoir tiré de lui-même, opposé et concilié en lui-même. Le germe dans son éclosion se dirige toujours plus vers l'opposition et commence son développement ; chaque degré de son développement est une scission, en vue de regagner toute la richesse de la vie elle-même. Ainsi il y a désormais : l'être un, les êtres séparés et l'être de nouveau unifié [b]. Les êtres unis se séparent de nouveau, mais dans l'enfant, l'union elle-même est devenue indissoluble.

Cette union de l'amour est bien totale [c], mais elle ne peut l'être [d] que dans la mesure où les êtres distincts ne s'opposent que comme l'amant et l'aimé, où par conséquent chaque opposé est [e] un organe d'un vivant ; par ailleurs les amants se trouvent en rapport avec beaucoup de réalité morte, chacun possède beaucoup de choses, c'est-à-dire se trouve en rapport avec des opposés qui demeurent aussi pour l'être qui est

---

[a] devient plante, va de l'être le plus uni jusqu'à la vie humaine à travers l'animalité — mais l'être divisible retourne à l'état de divisibilité ; mais les esprits s'unissent plus que jamais, et tout ce qui, comme conscience déterminée, était encore séparé se trouve écarté ; tous les points en lesquels l'un avait touché l'autre ou avait été touché par l'autre, par conséquent avait seulement senti, pensé, se trouvent identifiés, il y a échange des esprits.

[b] L'enfant est ses propres parents.

[c] mais seulement entre les amants.

[d] que dans la mesure ou l'être séparé est capable d'une union dans le sentiment.

[e] une partie d'un.

[f] Dans ce cas le plus pauvre craint de recevoir quelque chose du plus riche, et de posséder autant que lui, parce que le second a fait acte d'opposition, s'est situé hors de la sphère de l'amour, a prouvé son indépendance ; mais le possédant devance la crainte éveillée par son avoir, en supprimant de lui-même à l'égard de l'amant le droit de propriété qui lui revient vis-à-vis de quiconque, en lui offrant des présents. Faire un présent, c'est s'aliéner un bien qui ne peut perdre purement et sim-

en rapport avec eux des opposés, des objets; et ainsi ils sont encore capables de s'opposer diversement dans l'acquisition et la possession de biens et droits divers [f]. La réalité morte qui se trouve au pouvoir de l'un est opposée aux deux et il semble qu'ils ne puissent s'accorder que pour la faire tomber sous la domination des deux. L'amant qui voit l'autre en possession d'un bien doit sentir cette particularité de l'autre que l'autre a voulue; de lui-même il ne peut supprimer la domination exclusive de l'autre, car ce serait de nouveau une opposition à la puissance de l'autre, puisqu'il ne peut se mettre en rapport avec l'objet autrement qu'en le dominant; il opposerait une domination à la souveraineté de l'autre et supprimerait le rapport de l'autre, consistant à exclure tous les autres; et si la possession et la propriété ont tant d'importance pour l'homme, et tiennent tant de place dans ses soucis et ses

[f] cf. la note p. 149.

plement son caractère d'objet; seuls les sentiments de l'amour, la jouissance sont communs. Ce qui est moyen de cette jouissance, est sans vie, n'est que bien personnel, et comme l'amour ne fait rien d'unilatéral, il ne peut rien recevoir qui dans l'appropriation, dans l'unité de la possession souveraine demeure encore un moyen, un bien personnel; une chose, quelque chose qui reste en dehors du sentiment de l'amour, ne peut être partagé, justement parce que c'est une chose; aussi, ou bien elle n'appartient à aucun des amants, ou bien chacun d'eux en possède une part. La communauté des biens signifie le droit de chacun sur une chose, la participation égale ou indéterminée : elle implique toujours à l'origine un partage et même la nécessité de ce partage, la particularité, la propriété, non toutefois sous la forme inerte de l'inutilité, du mort, mais comme le partage nécessaire dans l'utilisation du bien; avec la propriété indivise, aussi longtemps qu'il n'y a pas consommation, la communauté des biens donne l'illusion d'une entière suppression des droits; en fait, un droit sur la part du bien qui n'est pas consommé, mais simplement exploité, se trouve aussi réservé, mais il reste tacite. Dans la communauté des biens, les choses ne sont plus objet de propriété, mais elles recèlent encore un droit de propriété sur une part d'elles-mêmes. C'est de cette façon que les amants renoncent d'ordinaire réciproquement à leurs droits sur les choses — un droit personnel s'exclut de lui-même de l'amour, ainsi que son nom l'indique, comme une servitude odieuse à ses yeux — renoncement considéré et jugé par eux comme une preuve d'amour.

pensées, les amants ne peuvent pas non plus s'abstenir de réfléchir sur cet aspect de leurs rapports; et même si l'usage de la chose est commun, le droit de posséder peut bien rester en suspens, mais l'idée de ce droit n'est pas oubliée, car tout ce que les hommes possèdent, a la forme juridique de la propriété; et si le possesseur accorde à l'autre un droit égal à posséder, la communauté des biens n'est pourtant que le droit de chacun sur la chose.

V

FOI ET ETRE

La foi est la manière dont le concilié, ce par quoi une antinomie est conciliée, existe dans notre représentation. La conciliation est l'activité; cette activité, réfléchie comme objet, est la chose crue. Pour qu'il y ait conciliation, il faut que les termes de l'antinomie soient sentis ou connus comme opposés, et leur rapport comme antinomie; mais les opposés ne peuvent être connus comme opposés que parce qu'ils ont déjà été conciliés; la conciliation est la norme selon laquelle on procède à la comparaison et d'après laquelle les opposés comme tels apparaissent comme insatisfaits. Or si l'on montre que les opposés comme tels ne peuvent subsister, qu'ils doivent se supprimer, que donc leur possibilité présuppose une conciliation (déjà on ne peut montrer qu'ils sont opposés, sans présupposer la conciliation), on prouve par là qu'ils doivent être conciliés, qu'il doit y avoir conciliation. Mais l'existence même de la conciliation n'est pas prouvée par là, ce genre d'existence de la conciliation représentée est objet de foi; et elle ne peut être prouvée, car les opposés sont ce qui dépend, mais la conciliation par rapport à eux est l'indépendant; prouver veut dire montrer la dépendance; cette réalité indépendante relativement à ses opposés peut être, à un autre point de vue il est vrai, un dépendant, un opposé à son tour; alors, il faut procéder à une nouvelle conciliation qui, à son tour, est désormais la chose crue.

Conciliation et être ont le même sens; dans toute proposition, la copule « est » exprime la conciliation du sujet et du prédicat, c'est-à-dire un être; l'être ne peut être qu'objet de foi;

croire présuppose un être ; il est donc contradictoire de dire : pour pouvoir croire, on doit d'abord s'assurer de l'être. C'est à cette indépendance, à l'absoluité de l'être que l'on se heurte ; il faut bien qu'il soit, mais du fait qu'il est, il n'est pas pour nous pour autant ; l'indépendance de l'être doit consister en ce qu'il est, que ce soit ou non pour nous ; l'être doit pouvoir être quelque chose d'absolument séparé de nous, n'impliquant pas nécessairement que nous entrions en rapport avec lui ; dans quelle mesure une chose peut-elle être, à laquelle il soit pourtant possible de ne pas croire ? c'est-à-dire : il y a une chose possible, pensable, que pourtant nous ne croyons pas, c'est-à-dire qui n'est cependant pas nécessaire pour autant — de ce qu'elle est pensable, ne résulte pas qu'elle soit ; elle existe certes dans cette mesure comme du pensé ; mais un pensé est un séparé, opposé au pensant ; il n'est pas un étant. Un malentendu ne peut naître que parce qu'il a différentes sortes de conciliations, d'êtres et que dans cette mesure on peut dire : quelque chose existe, sans qu'il soit nécessaire pour autant que je le croie ; tel genre d'être ne lui appartient pas nécessairement du fait qu'il possède tel autre ; de plus, la sphère de la foi n'est pas celle de l'être (1), mais celle de l'être réfléchi ; on peut dire aussi dans cette mesure que ce qui est ne se trouve cependant pas pour autant nécessairement réfléchi, ne vient pas nécessairement à la conscience. Ce qui est n'est pas nécessairement cru, mais ce qui est cru est nécessairement. Le pensé, donc, comme séparé, doit devenir un concilié, alors seulement il peut être cru ; la pensée [der Gedanke] est une conciliation et est crue ; mais le pensé [das Gedachte] ne l'est pas encore.

Le séparé ne trouve sa conciliation que dans un être un ; car un être *simplement* divers présupposerait une nature qui ne serait pas une nature, donc une contradiction ; une conciliation pourrait à un même point de vue être et n'être pas une conciliation ; or une croyance positive est celle qui, à la place de la seule conciliation possible, en pose une autre ; qui à

(1) Litt. : *Ferner ist Glauben nicht Sein, sondern ein reflektiertes Sein.*

la place du seul être possible en pose un autre ; qui concilie donc les opposés de telle sorte qu'ils ne sont conciliés qu'incomplètement, c'est-à-dire ne sont pas conciliés au point de vue sous lequel ils doivent l'être.

Toute conciliation dans une religion positive doit être quelque chose de donné ; on ne possède pas un donné avant de le recevoir, et, après réception, un donné doit pouvoir subsister pour une part ; mais un donné n'est dans cette mesure pas autre chose qu'un opposé et par conséquent la conciliation serait à son tour un opposé, et cela justement dans la mesure où le donné se trouve concilié, ce qui est une contradiction. Cette contradiction naît de la méprise consistant à prendre des modes de conciliation incomplets qui à un autre point de vue sont encore des oppositions, un être imparfait, pour un être parfait du point de vue où il doit y avoir conciliation, et à confondre deux genres d'être. Les différents modes d'êtres sont des conciliations plus ou moins complètes. Dans toute conciliation il y a un acte de déterminer et un être-déterminé, qui sont une seule et même chose ; mais dans la religion positive, le déterminant dans la mesure où il détermine, doit se trouver déterminé ; son acte [Handlung] ne doit pas être une activité [Tätigkeit] mais un pâtir ; le déterminant, comme principe du pâtir, est aussi un concilié ; dans cette conciliation, l'opérant [das Handelnde] peut avoir été actif ; mais c'est là une forme inférieure de conciliation ; car dans l'opération qui résulte de la foi positive, ce concilié lui-même est à son tour un opposé qui détermine son opposé, et il n'y a qu'une conciliation incomplète, car tous deux demeurent opposés, l'un est le déterminant et l'autre le déterminé, le déterminant lui-même existe comme réalité active, mais la forme de l'activité est déterminée par autre chose, c'est-à-dire doit être donnée ; l'actif, en tant qu'il est actif, doit être un déterminé ; ce qui détermine l'activité doit, comme étant, avoir été concilié auparavant ; si dans cette conciliation le déterminant doit avoir été aussi un déterminé, il se trouvait déterminé par autre chose etc..., celui qui a une foi positive devrait être un être purement passif, absolument déterminé, ce qui est contradictoire. — Toutes les religions positives fixent par suite des limites plus ou moins étroites entre lesquelles elles bornent l'activité,

elles autorisent certaines conciliations, par exemple l'intuition, elles accordent à l'homme un certain être, par exemple l'être de qui voit — entend — meut, est actif, mais d'une activité vide; dans toute activité déterminée, ce n'est pas l'être actif qui détermine, mais il est, en tant qu'actif seulement dans cette mesure, un être actif déterminé.

L'être déterminant est une puissance de laquelle l'activité reçoit sa direction et sa forme; même quand la foi et l'action sont inspirées par la confiance — La confiance est identité de la personne, du vouloir, de l'idéal à travers la diversité de la contingence. — Si je crois en l'autre et agis près de lui au moment où je ne suis pas lui et où il n'est pas moi, je suis déterminé, il est une puissance en face de moi et je me comporte positivement vis-à-vis de lui.

La foi positive exige que l'on croie en quelque chose qui n'est pas; — ce qui n'est pas ne peut que devenir — ou ne pas du tout devenir — ce qui est déterminé, et dans cette mesure n'est pas un étant, et puisque c'est à cela qu'il faut croire, cela doit pourtant être un étant — On sent une puissance, on est passif à son égard et elle n'est pas dans ce sentiment, mais dans la scission du sentiment dans lequel le patient, qui de cette manière devient objet, s'oppose à la cause du pâtir (qui dans cette mesure devient sujet).

Toute religion positive part d'un opposé, d'une réalité que nous ne sommes pas et que nous devons être; elle pose un idéal devant son être; on ne peut y croire s'il n'est pas une puissance. — Dans la religion positive, l'étant, la conciliation, n'est qu'une représentation, qu'un pensé — Je crois qu'il existe, veut dire : je crois à la représentation, je crois que je me représente quelque chose, je crois à quelque chose de cru (Kant, la divinité) ; philosophie kantienne — religion positive (la divinité, volonté sainte, l'homme, absolu négation; c'est dans la représentation que se fait la conciliation, ce sont des représentations qui sont conciliées — la représentation est une pensée, mais le pensé n'est pas un être [Seindes]).

VI

PROJET ORIGINEL POUR « L'ESPRIT DU CHRISTIANISME »

Au moment où Jésus apparut dans la nation juive, elle se trouvait dans l'état qui conditionne tôt ou tard le succès d'une révolution et présente toujours les mêmes caractères généraux. Quand l'esprit s'est retiré d'une constitution, des lois, et qu'en vertu de son changement il ne s'accorde plus avec elles, il se produit un effort de recherche et une aspiration vers quelque chose d'autre que chacun trouve bientôt ailleurs que les autres, d'où une diversité dans les formes de pensée, les modes de vie, les revendications et les besoins qui, lorsque peu à peu elles en viennent à diverger au point de ne pouvoir coexister, produisent finalement une explosion et donnent le jour à une nouvelle form universelle, à un nouveau lien humain ; plus ce lien est lâche, plus il laisse d'inconcilié, et plus il recèle de germes de nouvelles disparates et d'explosions futures.

Ainsi le peuple des Juifs au temps de Jésus ne nous offre plus l'image d'un tout; un universel les unit encore tant bien que mal, mais il y a tant de substance hétérogène et diverse, tant de différences dans la vie et les idéaux, tant d'insatisfaction, d'aspirations pleines de curiosité pour le nouveau, que tout réformateur qui se met résolument en avant et apporte des espérances peut compter aussi bien sur des adeptes que sur un parti ennemi.

L'Etat juif avait perdu son indépendance extérieure ; aussi les Romains et les rois tolérés ou imposés par eux concentraient contre eux la haine secrète de la presque totalité des Juifs; l'exigence d'indépendance était trop profonde dans leur religion, qui tolérait à peine le voisinage d'autres peuples; comment eussent-ils supporter la domination de l'un d'eux sur leurs enfants ? Ce peuple dont l'existence [Wirklichkeit] n'avait jamais encore réellement subi d'outrage, n'était pas encore dans la nécessité de consentir à la sacrifier et c'est pourquoi il attendait un messie étranger, armé de puissance, qui fe-

rait pour lui ce qu'il n'osait faire de lui-même, ou l'encouragerait à oser et l'entraînerait grâce à sa force.

Beaucoup se distinguèrent en observant plus ou moins exactement toutes les minuties du culte et déjà le fait de s'être distingué par là nous montre qu'ils avaient perdu leur innocence, nous révèle quelle peine ils prenaient, quel dur combat ils menaient pour obtenir quelque chose qui n'allait pas de soi. Ils accomplissaient leur service contre un destin aveugle et non, comme le destin grec, situé dans la nature, et leur religiosité accrue n'était qu'une dépendance plus continuelle, une dépendance à l'égard d'un divers accru, qui se rapportait à l'être un, mais excluait la conscience de toute autre réalité. Les Pharisiens cherchèrent de toutes leurs forces à être pleinement juifs, et ceci prouve qu'ils connaissaient la possibilité de ne l'être pas. Les Sadducéens laissèrent subsister en eux l'élément juif, puisqu'il était déjà là, et se contentaient de peu, mais ce peu ne paraissait présenter à leurs yeux d'intérêt immédiat que dans la mesure où il était de toute façon la condition de leurs autres jouissances ; autrement ils étaient — et leur existence était — pour eux-mêmes la loi suprême. Les Esséniens, eux non plus, n'engagèrent pas la lutte avec cet élément, mais le laissèrent subsister à l'écart, car pour éviter le conflit ils se plongèrent dans l'uniformité de leur vie.

Un homme devait enfin paraître, qui attaqua de front le Judaïsme lui-même, mais, n'ayant rien trouvé parmi les Juifs pour l'aider à le combattre, rien sur quoi il eût pu s'appuyer fermement pour le renverser, il devait périr sans autre résultat immédiat que la fondation d'une secte.

La racine du Judaïsme, c'est l'être objectif, c'est-à-dire le service, la soumission à un étranger. C'est cela qu'attaqua Jésus.

a) Asservissement à leur loi, à la volonté du maître — à l'opposé la détermination par soi, l'activité propre. Qu'est-ce que l'asservissement à une loi ?

a) Dans l'opposé — manque de volonté.

b) Relativement à d'autres hommes — insensibilité — absence de beaux rapports, amour, séparation.

c) Athéisme.

b) Le maître, le maître invisible — à l'opposé, l'absence de destin : ou l'innocence ou la puissance propre; la première impossible, il ne pouvait concilier en elle les deux opposés, parce qu'un seul des deux opposés régnait proprement sans conteste — la seconde aussi, en tant qu'athéisme — donc la domination tempérée en paternité — Dépendance à l'égard d'un être aimant en considération de la nécessité [Not].

c) Les autres déterminés a) ou bien par moi — à l'opposé, la moralité ou b) par un autre (mépris de l'homme, égoïsme et espoir d'une aide objective) — respect des autres, amendement, ou anéantissement de cette espérance.

Autorité contre autorité — seulement dans le cas de l'autorité de la foi dans la nature humaine. Jean : il savait quelle force était en l'homme. Miracles — il mettait aussi un espoir en leur action — réalité et non polémique. L'exaltation du subjectif à maints égards — fonder une belle religion, avec quel idéal? berté, car un limité a un opposé (a).

On ne peut faire la différence entre règles rituelles et règles morales, que lorsqu'on revendique la moralité; la moralité impossible dans la religion juive, parce qu'il n'y a en elle aucune liberté — mais servitude totale.

En général Jésus oppose le sujet à la loi.

Est-ce la moralité qu'il oppose à la loi ? — La moralité est, selon Kant, la soumission de l'individuel à l'universel, la victoire de l'universel sur l'individuel qui lui est opposé — ou plutôt l'élévation de l'individuel à l'universel, la conciliation — suppression des deux opposés dans la conciliation.

a) L'unité dans l'acte de déterminer présuppose la liberté, car un limité a un opposé (a).

(a) Et l'unité elle-même est de cette façon une unité limitée — non pas l'unité d'entendement, qui est aussi une unité imparfaite; l'unité d'entendement laisse le scindé subsister comme scindé, les substances demeurent séparées; la conciliation est ob-

b) Unité de l'homme total.

c) Idéal de l'unité.

L'idée de sa volonté est le contraire de sa volonté; son but n'est pas de vouloir; mais l'objet de l'action, la pensée, la fin, est toujours un désir, une activité, à savoir une activité réfléchie, mais non celle d'un homme passif, par conséquent d'une volonté étrangère; à l'action déterminée il faut nécessairement une volonté, un désir déterminés; mais cette volonté déterminée n'est pas réelle dans l'homme passif, elle est seulement dans l'idée, dans la représentation. Cette volonté étrangère est une loi objective.

En leur montrant qu'ils ont mauvaise volonté, il leur montre qu'ils ont une volonté.

Dans le Sermon sur la Montagne, toujours mise en opposition du commandement objectif et du devoir; le sacrifice, non pas pour faire un présent et recevoir un pardon; mais : *vous* devez pardonner — le serment, non pas saint à cause du temple : mais : *vous* devez être sincères; l'action et votre intention doivent être une seule et même chose; vous devez accomplir

---

jective, dans l'unité de la volonté les réalités séparées ne sont pas des substances; l'un des opposés et entièrement exclus, l'autre est choisi, c'est-à-dire qu'il se produit une conciliation de la représentation et du représentant; le représentant et le représenté sont une seule et même chose; telle est l'action; l'élément moral de l'action est dans le choix, la conciliation dans le choix consiste en ce que l'exclus est ce qui divise; en ce que le représenté qui dans l'action se trouve concilié avec ce qui dans l'activité représente, est déjà lui-même un concilié; il est immoral quand il est ce qui divise. La possibilité de l'opposition est la liberté — l'acte d'opposer lui-même est un acte de liberté.

L'action morale est incomplète parce qu'elle présuppose la liberté, des opposés, l'exclusion d'un opposé; plus ce terme exclus avait d'attaches et plus grand est le sacrifice, la scission, plus malheureux le destin; plus l'individu est grand et plus déchirée l'idée de l'homme; plus sa vie est intense et plus elle perd en extension, plus il se scinde à nouveau. La moralité est la convenance, la conciliation avec la loi de la vie — si cette loi n'est pas la loi de la vie, mais une loi elle-même étrangère, il y a la plus profonde scission; objectivité.

l'action dans son entier, toute action résulte d'une loi; cette loi doit être aussi la vôtre propre.

Parmi les commandements moraux, seules les interdictions peuvent devenir objectives; des commandements moraux sont des conciliations exprimées en tant que règles; des règles sont les rapports des objets les uns aux autres; la relation extérieure, c'est-à-dire la relation d'opposés ne peut être que négative, c'est-à-dire ne peut être donnée que comme interdiction; car la conciliation vivante, l'unité dans la loi morale, n'est pas extérieure, c'est-à-dire que les termes reliés ne sont plus séparés.

La moralité est la suppression d'une scission dans la vie; l'unité théorétique est l'unité d'opposés — le principe de la moralité, c'est l'amour; rapport dans la scission : déterminer ou être déterminé; le premier, immoralité vis-à-vis d'autres, le second, vis-à-vis de soi-même — car tous deux ne sont que l'actualisation d'une unité théorétique — vouloir est exclure l'opposé — l'action est suppression de la scission entre le voulu, la chose seulement représentée et l'effort, l'activité, le désir, le voulant — Dans une loi positive, l'action n'est pas une conciliation, mais un être déterminé; le principe n'est pas l'amour; le motif est un principe de mouvement au sens propre, il se comporte comme la cause, comme ce qui opère; c'est une réalité étrangère, non une modification de celui qui veut. L'objet de l'action, dans le positif, n'est pas le désir réfléchi lui-même, ou le désir comme objet, mais une réalité étrangère, différente du désir.

La raison pratique de Kant est la faculté de l'universalité; c'est-à-dire la faculté d'exclure; le ressort, le respect; l'exclus est asservi dans la crainte — une désorganisation, l'exclusion d'un terme encore uni; l'exclus n'est pas supprimé, mais un opposé qui subsiste. Le commandement est bien subjectif — la loi de l'homme — mais une loi en contradiction avec d'autres réalités présentes en lui, une loi tyrannique; elle ordonne seulement, le respect pousse à l'action, mais le respect est le contraire du principe auquel l'action est conforme; le principe est l'universalité; le respect ne l'est pas; les commandements sont toujours un donné pour le respect.

Jésus oppose au commandement le sentiment, c'est-à-dire

l'inclination à agir de telle manière; la tendance est fondée en elle-même, a son objet idéal en elle-même, non dans une réalité étrangère (la loi morale de la raison). Jésus ne dit pas : observez tels commandements parce qu'ils sont des commandements de votre esprit — non pas parce qu'ils ont été donnés à vos aïeux, mais parce que vous les donnez à vous-mêmes — il ne parle pas ainsi; il oppose le sentiment, l'inclination à agir moralement. Comme une action morale est limitée, le tout dont elle résulte est aussi limitée et ne se montre que dans cette limitation; mais elle n'est déterminée que par son objet, par le mode de scission particulier qu'elle supprime; mais dans ces limites, son principe est une conciliation complète; mais comme ce sentiment est conditionné, limité, il reste inerte, il n'agit que lorsqu'intervient la condition et alors seulement concilie, ainsi d'une part il n'est visible que dans l'action, dans ce qu'il a fait (on ne peut dire de lui au sens plein : il existe, parce qu'il n'est pas inconditionné), d'autre part il n'est pas pleinement manifesté dans l'action. Car l'action ne montre que la relation objective établie entre les réalités présentes en elle, mais non la conciliation qui est le vivant; mais parce que cette conciliation ne se trouve que dans telle action, elle se trouve singularisée et isolée; il ne se produira plus aucune conciliation semblable à celle qui s'est opérée dans cette action.

S'il y a en même temps une tendance à multiplier ces actes, le principe n'est plus un sentiment inerte; un besoin est présent, le besoin d'une totalité de la conciliation, le besoin de l'amour (de charité universelle); il cherche à produire la totalité à travers une diversité infinie d'actions, à donner à la limitation de l'action individuelle, par la masse et la multiplication, l'apparence du tout, de l'infini. D'où l'action charitable de belles âmes qui sont malheureuses, soit parce qu'elles ont conscience de leur destin, soit parce que simplement elles ne trouvent pas de satisfaction pour toute la plénitude de leur amour — elles ont de beaux moments de délices, mais seulement des moments; et les larmes de compassion, d'émotion, versées à la vue d'une belle action sont celles de la mélancolie qu'inspire leur limitation — ou bien c'est le refus obstiné du remercie-

ment, la magnanité cachée (celle de Montesquieu dans *Robert dans Mars* [?], la honte inspirée par les insuffisances de la situation. Le bienfaiteur est toujours plus grand que celui qui reçoit son bienfait.

Dans Matthieu, Marc et Luc, le Christ plutôt dans son opposition aux Juifs — davantage de morale. Dans Jean, plutôt le Christ lui-même, contenu plutôt religieux, son rapport à Dieu et à la communauté, son unité avec le Père et comment ses disciples doivent être unis entre eux avec lui — Lui, comme centre et comme chef; comme dans les communions humaines les plus vivantes, une scission subsiste toujours dans celle-là aussi — c'est la loi de l'humanité — Dans l'idéal ce qui est encore séparé se trouve complètement uni, les Grecs dans les dieux nationaux, les chrétiens dans le Christ.

a) Morale.

b) Amour.

c) Religion — Je suis le Christ — le Royaume de Dieu — sa forme dans les circonstances données — les miracles.

Le sentiment supprime la positivité, l'objectivité des commandements; l'amour, les limites du sentiment; la religion, les limites de l'amour —.

Dans les hommes objectifs, l'homme est opposé à la puissance qui le domine et passif dans cette mesure; en tant qu'actif il se comporte de même; une passivité lui est opposée; il est sans cesse un esclave opposé à un tyran et en même temps un tyran opposé à un esclave; dans une religion positive, l'homme d'une part est déterminé, dominé, et Dieu est le maître — mais d'autre part il en va de même pour son opposé : l'objectif n'est pas seul, isolé; il est aussi dominé par Dieu. Le sentiment ne supprime que la loi objective, mais non le monde objectif; il y a l'homme isolé, et le monde — L'amour relie des points en moments; mais le monde subsiste en lui, et l'homme avec la domination du monde — La domination chez les Juifs diffère d'une tyrannie, car le tyran est un être réel, tandis que leur Jéhovah est un être invisible; le tyran réel est haineux; l'idée tyrannique est en même temps protectrice, car chacun est le favori de son Idée — l'idée dominatrice me domi-

ne, est contre moi; mais en même temps, dans mon opposition au monde elle est de mon côté (a).

Avec la loi objective disparaît une partie de la domination et de l'être-dominé; une loi est une activité comme opération, donc une activité déterminée, limitée, qui est une opération quand intervient une condition — ou plutôt le lien même entre la condition et l'activité comme opération — si le lien est nécessaire, il y a contrainte [... muss], si la non-manifestation de l'activité est possible, il y a devoir [sollen]. Si le lien est nécessaire, il n'y a pas de liberté, et ceci de deux façons : si le fondement tout entier, c'est-à-dire le lien tout entier, se trouve dans la condition elle-même, opération vivante; sinon, réalité morte. Entre les deux, la liberté des lois:

a) Aptitude à combattre l'objectif.

b) Déficience.

La moralité ne supprime que l'être dominé du moi et par suite la domination elle-même sur le vivant; mais de ce fait le vivant n'est encore qu'une masse d'êtres purement opposés, non liés, et il subsiste une infinité de matière morte — et ces êtres singularisés ont encore besoin d'un maître et l'être moral aussi dans la mesure où il n'est pas moral (mais non : immoral) — C'est un être en repos qui n'exerce ni ne subit aucune violence; si un être subit une violence d'un tiers, il vient à son aide; l'universalité est une universalité morte, car elle est opposée à l'individu, or la vie est la conciliation des deux — la moralité est dépendance vis-à-vis de moi-même, la scission en moi-même.

La loi morale supprime en même temps les commandements purement positifs, du fait qu'elle ne reconnaît pas d'autre loi que la sienne propre; mais inconséquente en cela, puisqu'elle n'est pourtant pas un pur déterminant, mais un déterminable, par conséquent encore sous l'empire d'une puissance étrangère.

(a) Dans la domination le réel A est actif, le réel B passif, la synthèse C est la fin; C est une idée en A, et dans cette mesure B est un moyen; mais A est aussi ce qui obéit à C, ce qui est déterminé par C; A est dominé par rapport à C, dominant par rapport à B; comme C est en même temps une fin de A, C sert A et domine B.

En même temps que la loi objective, les autres aspects de la condition du Juif durent nécessairement changer. Si l'homme a une volonté, il se trouve dans un tout autre rapport avec Dieu que l'être purement passif; il n'y a pas deux volontés indépendantes, deux substances; Dieu et l'homme doivent donc être un seul et même être — mais l'homme comme fils, et Dieu comme père; l'homme n'est pas indépendant, il n'existe pas par lui-même, il n'existe que comme opposé, modification et c'est pourquoi le père est en lui; en ce fils sont aussi ses disciples; eux aussi sont une seul et même être avec lui, — véritable transsubstantiation, véritable présence du père dans le fils et du fils dans ses disciples — eux tous non pas des substances, absolument séparés et unis dans un concept universel, mais comme le cep et ses sarments; une vie errante de la divinité en eux — Jésus exige cette foi en lui — foi dans le fils de l'homme; croyance que le père habite en lui et que lui et son père habitent aussi en qui croit en lui — Cette foi est immédiatement opposée à l'objectivité de la passivité — et se distingue de la passivité de visionnaires qui veulent produire ou sentir en eux une présence du Dieu et du Christ en distinguant en l'occurence eux-mêmes et cet être qui les régit, et par conséquent sont encore des êtres dominés par un objet — vouloir nous libérer d'un Christ objectif historique et de la dépendance vis-à-vis de lui en le subjectivisant au point d'en faire un idéal, signifie précisément lui retirer la vie, en faire une pensée, une substance opposée à l'homme — or une pensée n'est pas le Dieu vivant. En faire un simple précepteur des hommes, c'est retirer la divinité du monde, de la nature et de l'homme — Jésus s'appelait le messie; un fils de l'homme, et lui seul, pouvait l'être; seule l'incrédulité à l'égard de la nature pouvait attendre un autre être, un être surnaturel; le surnaturel n'est présent que dans le sous-naturel; car le tout, même divisé, doit toujours exister — Dieu est amour, l'amour est Dieu, il n'y a pas d'autre divinité que l'amour; ce qui n'est pas divin, ce qui n'aime pas, peut seul mettre la divinité dans l'idée, l'avoir hors de soi. Qui ne peut croire que Dieu était en Jésus, qu'il habite dans les hommes, méprise les hommes. Si l'amour, si Dieu habite parmi les hommes, il peut y avoir des dieux — sinon, on ne peut que parler de lui, et il ne peut y avoir des

dieux, les dieux ne sont que les idéaux des scissions individuelles; si tout est séparé, il n'y a qu'un seul idéal.

Détruire l'objectivité des commandements, des lois, c'est montrer que quelque chose est fondé sur un besoin de l'homme, sur la nature; pardonner (ἀφιέναι) les péchés, délier des péchés, communément : supprimer le châtiment des péchés, c'est là un miracle, car l'effet ne peut être séparé de la cause; mais c'est principalement le destin qui ne peut être anéanti; si l'on imagine une suppression du châtiment, le châtiment est alors quelque chose d'entièrement objectif, venant d'une réalité objective et qui n'est pas liée avec la faute de façon absolument nécessaire — en général, lorsqu'on conçoit le châtiment comme absolument inséparable de la faute, il n'est cependant objectif que comme la conséquence d'une loi dont on s'est affranchi en la violant, mais dont pourtant on dépend encore; dans le cas d'une loi et d'un juge objectifs, la loi est satisfaite si je subis le tort que j'ai fait subir, si la scission que j'ai produite agit de même en retour contre moi — dans le châtiment moral, l'opposé n'est pas une réalité extérieure à laquelle je peux échapper, ou que je peux maîtriser; l'action est le châtiment en lui-même; autant j'ai blessé, par mon action, de vie apparemment étrangère, autant j'ai blessé ma propre vie; la vie en tant que vie n'est pas différente de la vie; la vie blessée s'oppose à moi comme destin; elle est satisfaite quand j'ai senti sa puissance — la puissance de la réalité morte, de même que j'ai agi dans le crime uniquement comme puissance. Il ne peut y avoir de conciliation avec la loi, car elle se raidit toujours dans sa majesté redoutable et ne se laisse pas approcher par l'amour; car elle est hypothétique et on ne peut jamais supprimer la possibilité, rendre impossible la condition à laquelle elle intervient; mais cette inertie n'est pas une conciliation, parce que la loi, si elle n'est pas une réalité permanente au point d'opérer et de séparer sans cesse, se trouve pourtant déterminée, n'est possible que sous la condition d'une séparation — Le destin au contraire peut être concilié — parce qu'il est lui-même un des termes, un opposé qui ne peut être anéanti comme opposé par son contraire, mais supprimé dans une conciliation. Le destin

est la loi même que j'ai posée dans l'action (qu'elle soit ou non la violation d'une autre loi), dans sa réaction contre moi; le châtiment, simplement la conséquence d'une autre loi — la conséquence nécessaire d'un événement ne peut être supprimée, il faudrait faire que l'action n'ait pas eu lieu; là où il n'y a pas de causes et d'effets, comme réalités distinctes, on ne peut interrompre la série. Le destin au contraire, c'est-à-dire la loi même dans sa réaction, peut être supprimé; car une loi que j'ai moi-même posée, une scission que j'ai moi-même produite, je peux aussi les supprimer — Puisque l'action et la réaction sont une seule et même chose, il va de soi que la réaction ne peut être supprimer toute seule. Le châtiment est la conscience d'une puissance étrangère, d'une réalité hostile; quand l'action de celle ci sous l'empire de la loi cesse, la loi est satisfaite et je suis libéré d'un être étranger qui renonce à moi et se retire menaçant, sans que je m'en sois fait un ami. La mauvaise conscience est la conscience d'une mauvaise action, d'un événement, d'une partie d'un tout sur lequel je n'ai aucun pouvoir; d'un événement dont jamais, plus jamais on ne pourra faire qu'il n'ait pas eu lieu, car c'était un fait déterminé, un limité. Le destin est la conscience de soi-même (non de l'action), de soi-même comme d'un tout, cette conscience du tout réfléchie, objectivée; comme ce tout est un vivant qui s'est blessé, il peut retourner à la vie, à l'amour; sa conscience redevient foi en soi-même, l'intuition de soi-même est devenue autre et le destin est réconcilié. Mais l'amour est alors besoin; en lui-même le repos est perdu; c'est là la blessure qui demeure, l'intuition de soi-même comme d'un réel; à cela s'oppose l'intuition de soi comme d'un être plein d'aspirations qui s'éloigne de cette réalité; mais, parce qu'il n'y a là justement qu'aspirations, il y a besoin, et associé à une mélancolie qui ne disparaît que dans l'amour, dans l'aspiration satisfaite.

Le pardon des péchés est par suite non pas la suppression des châtiments (car tout châtiment est quelque chose de positif, d'objectif, qu'on ne peut annuler), non pas la suppression de la mauvaise conscience, car aucune action ne peut devenir non-action, mais le destin réconcilié par l'amour. D'où le précepte de Jésus : Si vous pardonnez les péchés, les vôtres vous sont

aussi remis par mon père — pardonner aux autres ne peut signifier que la suppression de l'hostilité, le retour de l'amour, et celui-ci est totalité; le pardon des péchés vient de lui; ce pardon n'est pas une réalité fragmentaire, une action singulière. Ne jugez pas, afin de n'être pas jugés; ne posez aucune loi, car elle vaut aussi pour vous. Les expressions hardies de Jésus : tes péchés te sont pardonnés, quand il rencontrait foi et amour, comme chez Marie-Madeleine. Le plein pouvoir qu'il donne à ses amis de lier et de délier, quand il rencontre en eux une foi suprême en lui (comme homme) ; une foi qui a senti toute la profondeur de la nature humaine; cette foi implique la possibilité de sonder les autres, et de sentir l'harmonie ou l'absence d'harmonie de leur être; de reconnaître leurs limites et leur destin — leurs liens .Le retour à la moralité ne supprime pas les péchés ni leur châtiment, le destin; l'action subsiste; au contraire elle tourmente d'autant plus; plus grande est la moralité et plus profondément est ressentie l'immoralité de l'action; le châtiment, le destin ne sont pas supprimés, par ce que la moralité a toujours une puissance objective en face d'elle — La suppression de l'action, la séparation des torts est une autre action entièrement objective [un papier était joint à ce passage, avec ds citations extraites de l'Iliade sur le *fatum*].

Jean, 5, 26 sqq., le premier [le père], l'être un, l'indivisé — la beauté — le second [le fils], l'être modifié — υἱος ἀνθρωπου (1), sorti de l'unité. C'est pourquoi il a puissance — contre un être hostile, opposé — le jugement — une loi contre ceux qui lui sont infidèles — Royaume de la liberté et réalité.

.A. [a] Cérémonies .Commandements relatifs aux choses saintes et au culte. Contre les privilèges des Juifs, Matth., 8, 10 sqq.

Le jeûne, Matth., 9, 14, la vie humaine et l'amour au-dessus de lui;

v. 16-17; Incompatibilité de l'ancien et du nouveau; danger que

---

(1) *Le fils de l'homme.*

[a] B. La morale dans le Sermon sur la Montagne, Matth., 5—7, [voir aussi p. 173].

court l'autodétermination de la moralité du fait du positif — le jeûne doit dépendre de la disposition du cœur à la foi — ou à la tristesse.

Matth., 12, 1-8, profanation du Sabbat — à l'opposé l'exemple de leurs prêtres (la non-nécessité) et la législation humaine; v. 11-12. Privilège du besoin humain.

15, 2. Se laver les mains avant le repas — en opposition avec les Pharisiens, la violation d'un commandement par les Pharisiens eux-mêmes, par leurs commandements objectifs; v. 11-20. Pour le reste du peuple le sentiment, la subjectivité humaine, rien de purement objectif, aucune pureté donnée.

17, 25, l'impôt — le roi ne le perçoit que sur les étrangers; ainsi les fils sont libres; afin toutefois qu'ils ne se scandalisent pas (σκανδαλιζειν).

19, 1, l'amour; le sentiment supérieur à la loi — relativement au mariage.

Chap 24.

La moralité maintient, assure seulement la possibilité de l'amour et est par suite dans son mode d'action simplement négatif; son principe est l'universalité, c'est-à-dire de traiter tous les hommes comme des semblables, comme des égaux, condition de l'amour; la faculté de l'universalité est la raison — un homme qui ne serait que pure moralité ne serait qu'un avare qui enfouit une masse de moyens et les conserve, sans jamais en tirer de jouissance — l'action morale est toujours limitée parce que c'est une action, et le sentiment est unilatéral et imparfait, parce qu'il est opposé à l'action. Dans la moralité sans amour, l'opposition à l'objet singulier se trouve bien supprimée dans l'universalité — synthèse de réalités objectives; mais le singulier est présent comme un exclus, un opposé.

L'immoralité supprime la possibilité de l'amour, en causant un tort aux vivants. Le retour à la moralité par la réaction de la loi, par le destin et le châtiment est la crainte de la réalité objective, de ce à quoi on a causé un tort, la crainte d'en subir un à son tour; retour à la légalité, c'est-à-dire à la règle objective, retour à la moralité seulement par l'amour dont on a ressenti le besoin pour lui-même, dont on s'est rendu la satisfaction impossible par l'immoralité, et qui respecte la vie.

C. La divinité ; autant l'objet est infini, aussi infinie la passivité ; celle ci réduite par la morale et l'amour, mais transformée en une complète indépendance — cette passivité subsiste dans le conflit avec la réalité objective et de cette manière aucune religion n'est possible. L'objet n'est pas anéanti mais concilié. La loi en tant que tyrannique est supprimée par la vertu. La limitation des vertus par l'amour — mais l'amour lui-même sentiment, la réflexion non conciliée avec lui.

L'amour, floraison de la vie ; le royaume de Dieu, l'arbre entier avec toutes ses modifications nécessaires, tous les degrés de son développement ; les modifications sont des exclusions, non des oppositions, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de lois, c'est-à-dire que le pensé est égal au réel, il n'y a pas d'universel; aucune relation ne s'est objectivée en loi, aucun objet n'est lié à un objet, rien ne s'est fixé. Aucune liberté des oppositions, pas de moi libre, pas de toi libre. De l'opposition produite par la liberté résultent des droits. La liberté sans opposition n'est qu'une possibilité. Les hommes sont comme ils doivent être ; le devoir-être doit assurément correspondre à une aspiration indéfinie, si l'objet ne peut être absolument surmonté, si la sensibilité et la raison — ou la liberté et la nature ou le sujet et l'objet — sont purement opposés, au point d'être des *absoluta*. Par les synthèses : pas d'objet - pas de sujet, ou : pas de moi - pas de non-moi, leur qualité d'*absoluta* ne se trouve pas supprimée.

La loi est une relation pensée entre des objets ; dans le royaume de Dieu, il ne peut y avoir de relations pensées, parce qu'il n'y a pas de réalités qui soient les unes pour les autres des objets. Une relation pensée est fixe et permanente, sans esprit, un joug, une chaîne, une domination et une servitude — activité et pâtir — acte de déterminer et être-déterminé.

Matth., 4, 17, μετανοειτε· ἠγγικεν γαρ ἡ βασιλεια των οὐρανων (1). C'est le premier appel — et l'affirmation que le royaume du ciel existe — et la conséquence de son appel et de ses guérisons : une foule d'adeptes.

---

(1) *Repentez-vous, car le royaume des cieux est proche.*

Matth., 5. 17, πληρωσαι, achever, accomplir par le sentiment, en ajoutant l'interne à l'externe. v. 20 l'honnêteté de ses disciples doit être plus que celle des Pharisiens et des juristes, il faut que la loi à laquelle ils obéissent soit en outre la leur propre. Comme autre norme opposée, le sentiment, au nom de laquelle les actions passionnées qui ne changent rien à l'existence d'autrui sont condamnées, tout autant que le dérèglement d'une vie subsistant pour elle-même; le sentiment est donné comme principe de l'esprit de conciliation, de l'inclination à supprimer la scission.

v. 21-22. A l'interdiction objective du meurtre est adjointe le blâme concernant la colère dirigée contre un frère — Au sacrifice propitiatoire, la véritable réconciliation etc., v. 33. A l'interdiction du faux serment, à l'obligation de respecter la parole donnée au maître, l'interdiction de jurer au nom d'une réalité étrangère, au nom du ciel, car il n'est que le trône de Dieu etc., ni par notre chevelure qui n'est pas toute entière en notre pouvoir; ne pas jurer en général par une réalité étrangère, n'en rien faire dépendre, mais être nous-mêmes; mais si l'homme ne veut être un seul et même être qu'avec lui-même, dédaigne toute dépendance, toute alliance avec les objets, il doit pourtant conclure un pacte avec la nécessité [Not]. 6, 25 sqq., ne vous souciez pas de la nécessité !

Avec notre propre servitude cesse aussi la domination que nous exerçons sur les autres dans la notion de commandements moraux. 7, 1 sqq., notre liberté accorde également la liberté aux autres — la manie de porter des jugements moraux est mortelle — elle ne reconnaît aucune réalité existant pour soi, elle considère tout comme soumis à une loi, à une domination, elle ne reconnaît pas d'unité de l'être et de la loi, dans une même nature. Le principe de vos rapports à l'égard d'autrui est de respecter sa liberté et donc de prier seulement pour obtenir ce que vous attendez de lui.

Jésus comme fondateur d'une nouvelle religion dans un peuple corrompu donna l'exemple du renoncement aux agréments de la vie; il l'exigea de ses compagnons — et aussi de s'arracher aux rapports antérieurs et aux relations sacrées de la vie.

Matth., 8, 22. La réponse qu'il fait au disciple qui voulait enterrer son père.
Matth., 8, 10. La première déclaration sur la froideur des Juifs, et leur condamnation.
9, 15. Le jeûne non pas comme moyen, mais selon les circonstances.
9, 36, 10, 1 sqq. L'envoi des apôtres dans le pays, mais non pour réconcilier les hommes et faire du genre humain une société d'amis (Marc, 6, 7, Jésus les envoie au loin, 6, 30 ils le rejoignent, Luc, 9, 6 et 9, 10, leur retour. 10, 11, 17, 20). Il renonce à généraliser sa réforme — Matth., 10, 21 sqq. Frère contre frère, le père livrant son enfant à la mort; enfants et parents; v. 34, je ne suis pas venu apporter la paix sur terre, mais l'épée; je suis venu mettre la division entre l'homme et son père, la fille et sa mère, la fiancée et ses beaux-parents; l'homme aura pour ennemis les gens de sa maison; qui aime son père ou sa mère, son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi; atroce déchirement de tous les liens de la nature, destruction de toute nature.

Irritation croissante contre son temps, Matth., 11, 12 sqq. v. 25 tu as caché cela aux sages et aux intelligents et tu l'as révélé aux simples; ainsi l'as-tu voulu.
12, 8 sqq., l'homme au-dessus du Sabbat.
v. 16, il interdit à ceux qu'il a guéri de le faire connaître.
v. 31 les péchés contre le fils de l'homme pardonnés, mais non les péchés contre l'esprit saint.
v. 48. Qui est ma mère et qui sont mes frères ? Ceci dit en s'adressant à ses adeptes.
13, 54-55, n'est-ce pas le fils du charpentier ? Absence de foi en la nature humaine, mépris de tous les rapports humains. Aussi s'éloigna-t-il d'eux pensant qu'ils n'étaient pas sanctifiés — un prophète est méprisé dans son pays; sur ce point cf. plus haut 10, 36 sqq. la pureté, souillée par toutes choses, dans l'impossibilité d'être restituée; on ne peut échapper au destin — la beauté s'étant retirée de tout, il renonce à tout pour la restituer seule d'abord. 15, 2, les Pharisiens lui opposent de nouveau un commandement positif, sa réponse comme dans le Sermon sur la Montagne.

16, 16-17. Tu es Christ, le fils du Dieu vivant — mon père te l'a révélé, et non la chair ni le sang — v. 19 je te donne les clés du royaume des Cieux — ce que tu lieras sur terre, sera lié dans le ciel, etc... —

18. Si vous ne devenez pas comme les enfants. v. 20 Si deux d'entre vous s'accordent pour demander une chose, elle leur sera accordée par mon père — v. 21 sqq. pardon des fautes. 18, 18, sans doute délier; lier et délier, donner des lois — Dès que Pierre manifeste sa foi en Jésus comme dans le messie, il se montre libéré de la réalité objective et pénétré par la grandeur de la nature humaine.

19, 8, le mariage au-dessus de la législation civile.

19, 12, celui-là seul peut suivre la règle à qui cela est donné.

19, 20, prière de la femme de Zébédée en faveur de son fils.

25, 40, le moindre tort que vous faites à un autre, c'est à moi que vous le faites.

26, 7, la femme qui répandait sur lui un parfum — ses disciples — la moralité selon des fins; et ils blâmèrent la belle et libre effusion d'une âme aimante.

v. 10 καλον ἐργον, une belle action — la seule action dans l'histoire des Juifs qui mérite la qualification de καλον et aussi la seule belle action qui ait été accomplie. (26, 24, καλον ἦν αὐτῳ (1) qu'il ne fut pas né : καλον a beaucoup moins de sens). Marc, 16, 17, Signes qui accompagneront les croyants; forces surnaturelles; ce dont la nature était capable, existait, était-là comme phénomène, comme fait; s'était produit — tous les aspects de la nature humaine, mœurs, habitudes, modes de vie des peuples, s'étaient objectivés; les actions qui, comme actions, devaient être divines, devaient être nécessairement surnaturelles — car le divin n'est rien qui se produise — mais il est ce qui est. Quelque chose de divin qui se produit, est plus grand que ce que font les hommes, donc relatif. L'action en soi est le lien de la succession objective; tant de passivité dans l'un, tant d'activité dans l'autre, et toute réalité objective est un universel, justement parce qu'elle est soumise à une loi.

---

(1) *Il eût mieux valu pour lui*

Jésus commença sa prédication en proclamant l'existence du royaume de Dieu; les Juifs attendaient le retour de la théocratie; ils avaient le devoir d'y croire et le royaume de Dieu peut exister dans la foi; ce qui existe dans la foi est opposé à la réalité et à son concept. L'universel exprime un « tu dois », parce qu'il est un pensé, parce qu'il n'est pas, pour la même raison qui fait que l'existence [Dasein] ne peut être prouvée.

Le royaume de Dieu est l'état [Zustand] correspondant au règne de la divinité, par conséquent toutes les déterminations et tous les droits sont supprimés; d'où les paroles adressées au Jeune Homme : vends ton bien — il est difficile à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu — d'où le renoncement du Christ à toute possession et à tout honneur — ces rapports avec un père, une famille, un bien possédé ne pouvaient devenir de beaux rapports, aussi devaient-ils complètement disparaître, afin que du moins leur contraire n'existât pas — ou bien d'un seul coup, ou bien par suppression successive des déterminations singulières, par dissolution — Jésus tenta la première voie dans l'inspiration, il assura que le royaume de Dieu existait; exprimer l'existence d'une chose.

Avec la venue du royaume de Dieu, les Juifs attendaient de grands événements, leur libération de la domination romaine, le rétablissement de leur clergé dans son ancienne splendeur, etc..., c'est-à-dire beaucoup de changements s'accomplissant indépendamment d'eux; ces Juifs ne purent croire à l'existence du royaume de Dieu quand Jésus la leur proclama mais ceux qui existaient par eux-mêmes, qui s'étaient accomplis, purent le croire; non à titre d'isolés, car Dieu n'est en rien isolé, mais dans une communauté vivante qui, considérée dans l'individu, est la foi en l'humanité, la foi dans le royaume de Dieu — la foi est l'individuel opposé au vivant — non dans un règne des lois de Dieu, car Dieu et ses lois ne sont pas des choses différentes.

Vie et retour à la vie, mais pas de règle sur ce point. Luc, 15, 32.

VII

B. Morale (1)

Sermon sur la Montagne, Matth., 5. Jésus commence par des exclamations où il épanche son cœur devant la foule rassemblée et où il publie sa manière nouvelle de juger de la valeur des hommes. Il proclame avec exaltation qu'il a en vue une autre justice et une autre valeur de l'homme, il s'éloigne avec exaltation de l'évaluation commune des vertus et il fait connaître une nouvelle sphère de la vie dans laquelle une de leurs joies sera d'être persécutés par le monde auquel ils doivent manifester leur opposition. Mais la nouvelle vie ne détruit pas la matière des lois, elle est bien plutôt leur achèvement, l'accomplissement de ce qui jusqu'alors existait sous la forme d'un opposé, comme loi. Cette forme du commandement doit être détruite par la vie nouvelle et s'effacer devant la plénitude de son esprit, de son être.

v. 21-26. La loi contre la mise à mort est accomplie par le génie supérieur de la conciliation et en même temps supprimée pour lui; pour lui un tel commandement n'existe plus.

v. 27-30. La grande loi contre la rupture du mariage est accomplie par sa sainteté de l'amour, par la possibilité, quand un des nombreux aspects de l'être humain se trouve engagé, de s'élever à la totalité de l'homme.

v. 31-32. Rupture du mariage; mettre fin à l'amour, à l'amitié pour une femme en qui ces sentiments existent encore : cela les rend infidèles à eux-mêmes et coupables vis-à-vis d'eux-mêmes; l'observation des convenances et des devoirs légaux est un palliatif lamentable, une dureté de plus dans cette offense faite à son amour.

v. 33-37. Si tu es sincère, tu n'as pas besoin d'associer le lien que tu établis entre ta parole et ton action à une réalité étran-

---

(1) Cf. texte principal, p. 37; le manuscrit montre que HEGEL y a procédé à une addition, qui a son origine dans ce fragment.

gère, de le déposer entre les mains d'un étranger, de le déclarer maître de ce lien — toi-même est supérieur à toute puissance étrangère. Ne pas se parjurer, ne pas faire régner Dieu comme une puissance sur sa parole, ces préceptes se trouvent accomplis par la sincérité qui leur est en même temps supérieure.

v. 38-42. Justice — totale élévation au-dessus de la sphère du juste et de l'injuste, par suppression de toute propriété :

v. 34 sqq. Unification du tout.

6, 1-4, Aumônes à l'abri du regard d'autrui, de son regard.

v. 5 — 15. Prière; ici aussi que la prière soit pure; n'introduisez pas un élément étranger : être vu; mais priez dans votre chambre; cette prière de l'individu solitaire est le *Pater Noster*. Ce n'est pas la prière d'un peuple à son Dieu, mais la prière d'un être isolé, sans sécurité, incertain. Que ton règne vienne, que ton nom soit sanctifié, souhait d'un individu, mais un peuple ne peut souhaiter; que ta volonté soit faite, un peuple qui a de l'honneur et de la fierté fait sa propre volonté et ne connaît de volonté étrangère à la sienne que celle d'un ennemi — seul l'individu peut voir s'opposer la volonté de Dieu et la volonté générale. Donne nous aujourd'hui etc... — prière de l'innocence paisible; mais elle ne convient pas dans la bouche d'un peuple — qui se sait en possession de ses moyens d'existence, qui ne peut pas ne penser à la nourriture que d'un seul jour — mais il peut prier pour la prospérité du tout, pour obtenir l'amitié de la nature; prier n'est pas solliciter; pardonne-nous, — encore une prière de l'individu; les nations sont des réalités séparées, isolées; on ne peut concevoir comment elles seraient amenées à pardonner à l'une d'entre elles — cela ne pourrait se produire dans une conciliation, mais dans le sentiment de l'égalité ou du déséquilibre des forces, dans la crainte. — La conscience de ses propres péchés, cette réflexion ne peut lui venir que dans la douleur; car elle ne peut reconnaître la subordination de son vouloir à une loi. Mais l'individu peut prier; autant j'ai d'amour, autant je puis éprouver.

v. 16-18. Jeûne; comme pour la prière et les aumônes, ne rien introduire d'étranger.

v. 2034. Ne pas se disperser et ne pas perdre la totalité dans les soucis et la dépendance; de telles réalités partielles, besoins,

richesses, nourriture, vêtement, introduisent la détermination dans l'homme, elles l'objectivent, le rendent incapable de la pure vie.

7, 1-5, Juger autrui, le soumettre à une règle dans le jugement, la tyrannie en pensée.

v. 7-12. L'union des hommes dans la prière et le don.

v. 13 sqq. portrait d'ensemble de l'homme accompli.

Matth., 12, 31 sqq. qui outrage l'homme, outrage l'individuel, le particulier; mais qui outrage l'esprit saint outrage la nature et ne peut obtenir le pardon de ses péchés, car il ne peut se réconcilier avec le tout; il demeure isolé et exclus; un tel péché vient de la plénitude du cœur et révèle son désarroi et sa ruine; son impiété ne peut recevoir le sacré qu'il a outragé; et le sacré considéré par rapport à la scission et à la réconciliation est l'amour. Un signe pourrait peut-être vous bouleverser — mais l'esprit exorcisé revient en compagnie de sept autres, et le désarroi de l'homme ne fait que croître.

Fragments relatifs à C. Religion.

Matth., 18, 1-10, Le plus grand ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν (1) est le plus proche des enfants; leurs anges (v. 10) dans le ciel voient sans cesse le père qui est au ciel. Par anges des enfants on ne peut entendre des êtres objectifs, car les anges des autres hommes (si l'on va par là) doivent être aussi conçus comme ayant la vision de Dieu. Leur unité non développée, l'inconscient, leur être et leur vie en Dieu, représentée dans une figure; celle-ci est aussi substantialisée à son tour, isolée, son rapport à Dieu est une éternelle intuition de Dieu. Pour caractériser l'esprit, le divin en dehors de la forme de cette limitation et sa communauté avec ce vivant limité, Platon pose dans des temps différents la pure vie et le limité, il fait d'abord vivre les purs esprits tous entiers plongés dans l'intuition du divin et ce sont ces mêmes esprits qui viennent vivre sur terre, seulement avec une conscience obscurcie de la réalité céleste — C'est d'une autre façon que Jésus caractérise la nature, la divinité des esprits-enfants — comme des anges, qui vivent toujours

(1) *Dans le royaume des cieux.*

dans l'intuition de Dieu ; dans cette forme ils ne sont pas davantage représentés comme étant Dieu, mais comme fils de Dieu, comme des êtres particuliers. L'opposition de l'intuitionnant et de l'intuitionné comme d'un sujet et d'un objet, disparaît dans l'intuition elle-même — leur distinction consiste seulement dans la possibilité de la scission ; un homme qui contemplerait continuellement le soleil, ne serait qu'un sentiment de lumière, le sentiment comme être [Wesen]. Celui qui vivrait tout entier dans l'intuition d'un autre homme, serait cet autre lui-même avec seulement la possibilité d'être autre que lui. En relation immédiate avec cela, car ὁ υἱὸς ἀνθρώπου ἦλθε σωσαι το ἀπολωλος (1), est posé le précepte de se réconcilier, de supprimer la division et de s'unir ; cette union consiste dans l'intuition de Dieu, consiste à devenir comme des enfants. Si l'offenseur n'obéit pas à la communauté, qu'il soit considéré comme le païen et le publicain; qui se sépare, dédaigne l'union tentée, s'y oppose fermement...

Plus loin (v. 19) Jésus présente cette union sous une autre forme : si deux d'entre vous s'accordent pour demander une chose, mon père la leur accordera — Les expressions prier, accorder, sont devenues si communes et...

D. Histoire — la forme sous laquelle il s'oppose comme individu aux individus et eux à lui Diffusion de sa doctrine.
Le début de sa prédication. Matth., 4, 17, *ibid,* 19, recrutement de Simon et d'autres.
v. 22 dans les deux cas, renoncer à l'écheveau des rapports et des besoins humains — séparation d'avec leur vie. Mais non exclusion des publicains et des pécheurs Matth., 9, 11.
Etat du peuple Juif, semblable à des brebis sans berger 9, 36.
Aux Pharisiens, 16, 3 : vous ne pouvez juger les signes des temps.
Envoi des douze en mission, Matth., 10. Les instructions qu'ils reçoivent. Sermon ἤγγικεν ἡ βασιλεια των οὐρανων (2) — tout le

(1) *Le Fils de l'homme est venu sauver ce qui était perdu.*
(2) *Le royaume des cieux est proche.*

reste négatif; ne vous souciez pas des besoins du voyage; voyez où vous pouvez trouver des hommes qui soient dignes; si la demeure est digne, adressez lui votre salut (εἰρήνη (1), il a précédemment ordonné de saluer une demeure) ; sinon, qu'il revienne à vous — le salut est le même dans les deux cas, il dépend de la dignité de la demeure, qu'il retentisse en elle seulement comme une parole ou que la même générosité avec laquelle il est donné, le fasse résonner dans les cœurs; sinon il retourne à vous; vous n'avez pas troublé la paix; il s'entend en vous — Ainsi pas d'enseignement, pas d'interventions, pas de dressage, de haine du monde, de persécution; l'esprit parlera par votre bouche, ne vous souciez pas de ce que vous voulez dire. Intrépidité — en partie à cause de leur propre passivité, en partie à cause de leur désarroi — qui va porter leur message au monde.

v. 41 celui qui comprend le prophète comme un prophète, εἰς ὄνομα προφήτου, celui pour qui un prophète est un prophète — celui qui comprend un juste comme un juste, un disciple comme un disciple, celui-là mérite et vaut autant qu'un prophète; comme l'homme conçoit l'homme, tel il est lui-même. Indignation contre la manière dont sa doctrine est accueillie par son époque (Matth., 11). Limitation de son efficacité aux νήπιους, κοπιωντας, πεφορτισμενους (2) ; à ce moment se font entendre ses paroles violentes contre les Pharisiens; ses réponses aux questions, aux provocations n'ont pour objet que de les réduire au silence, simplement polémiques; il adresse la vérité aux autre auditeurs.

Matth., 12, 46, séparation de Jésus d'avec les relations de la vie.

Paraboles de Matth., 13. Sur le mode de diffusion de sa doctrine, le destin de celle-ci; toutes (le bon semeur, le blé et l'ivraie, le grain de sénevé, le levain, le trésor découvert) entièrement analogues à des mythes — mais juifs, associés à des réa-

(1) *Paix.*

(2) *Aux petits enfants, aux hommes languissants et abattus.*

lités. Il n'y a pas en elles de *fabula docet,* il n'en résulte pas de morale, il n'y a que l'historique, le devenir, le progrès de l'être [Seiendes], de l'éternel, du vivant, — le devenir de l'être est le secret de la nature; et tout plat bavardage sur une conviction intime du bien est infiniment plus absurde que l'illumination surnaturelle, la renaissance, etc. La plupart des paraboles révèlent leur inaptitude à exprimer ce qu'elles veulent montrer; indiquant seulement que la précieuse réalité est quelque chose de hautement désirable, mais autre que ce qu'ils connaissent. v. 55 : Vous ne voyez que la réalité, mais vous ne voyez pas l'esprit, vous ne voyez que ce que vous êtes vous-mêmes. De même aussi Matth., 25. Ces paraboles ne sont ni les allégories orientales, ni les mythes grecs; mythes et allégories parlent de la chose même, de l'être, du beau, dont le développement hors de lui-même et les changements deviennent le plus souvent chez les Orientaux ces naissances monstrueuses et surnaturelles parce qu'ils sont retenus pour eux-mêmes — par la seule imagination, par conséquent comme des prodiges —; chez les Grecs ils interviennent bien aussi comme des substances, comme des modifications dans un vivant, comme du réel, toutefois associés par l'imagination à une opération naturelle, à une forme humaine; ils ne perdent pas pour autant l'idéalité que les prodiges orientaux voulaient leur conserver; il ne se produit pas malgré tout de vie individuelle (Cères, Vénus etc...) ; l'inhumain de ces formes divines n'est que la libération hors de la réalité hétérogène à elles par exemple la pesanteur, le travail, le besoin. Les paraboles du Christ sont de véritables comparaisons, comme les fables modernes : elles renferment un *tertium comparationis,* c'est-à-dire qu'en elles l'identique est pensé (dans les vieilles fables ésopiques, c'étaient les désirs eux-mêmes, les instincts, la vie aux modifications identiques), dans les paraboles, il y a des histoires entièrement réelles (1), d'où toujours un : de même que.

(1) C'est-à-dire consistant toutes entières en déterminations.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.

Avertissement du traducteur 1

L'Esprit du Christianisme et son Destin 3

Appendice :

I Ebauches de l'« Esprit du Judaïsme » 126

II Moralité, Amour, Religion 135

III Amour et Religion 139

IV L'Amour 140

V Foi et Etre 147

VI Projet originel pour l'« Esprit du Christianisme ». 151

VII Fragment sur la morale dans le Sermon sur la Montagne 169

Joseph FLOCH, Maitre-Imprimeur à Mayenne - 5-1-1971 - n°3992

— *Disquisito metaphysica seu dubitationes et instantiæ adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa* Recherches métaphysiques ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses. Texte critique avec introduction, traduction, notes et tables, par B. Rochot. 1962, gr in-8° de XIV et 658 pages.

HEGEL (G.-W.-F.). *L'esprit du christianisme et son destin.* Introduction par J. Hyppolite, traduction de J. Martin. 1967, in-8° de 176 pages.

— *Leçons sur la philosophie de l'Histoire* Traduction par J. Gibelin, 1967, gr. in-8° de 350 pages

— ***Leçons sur la philosophie de la religion.* 1959, in-8° de 262 pages.**

I[re] partie : *Notions de la religion.* 1959, in-8° de 262 pages.

II[e] partie : *La religion déterminée* .

1. *La religion de la nature* 1959, in-8° de 192 pages.
2. *Les religions de l'individualité spirituelle.* 1959, in-8° de 198 pages.

III[e] partie . *La religion achevée ou manifeste :*

1. *La religion absolue.* 1954, in-8° de 224 pages.
2 *Sur les preuves de l'existence de Dieu.* 1959, in-8° de 148 pages

— *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques.* Traduction de J. Gibelin,

HUSSERL (E.). *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie.* Traduction par M[lle] G. Peiffer et E. Lévinas. 1969, in-8° de 144 pages.

KANT (E.). *Critique de la faculté de juger.* Traduction par A. Philonenko. 1968, in-8° de 308 pages.

— *Critique de la raison pratique.* Traduction par J. Gibelin. *Nouv. éd. ent. revue,* 1965, in-8° de 180 pages.

— *Conflit des Facultés en trois sections. 1798.* Traduction et introduction par J Gibelin, 1955, in-16 Jésus de XVIII et 150 pages.

— *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative.* Traduction, introduction et notes par Roger Kempf. Préface de G. Canguilhem. 1949, pet. in-8° carré de 128 pages.

— *La dissertation de 1770.* Texte latin. Traduction par P. Mouy. Suivie de la *Lettre a Marcus Herz.* Traduction par A. Philonenko. 1967, in-16 de 144 pages

— *La religion dans les limites de la simple raison 1798.* Traduction J. Gibelin, 1968, gr. in-8° carré de 262 pages.

— *Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique. 1794.* Traduction J. Gibelin, 1970, pet. in-8° carré de XVI et 88 pages.

— *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science.* Traduction de J. Gibelin, 1967, in-16 Jésus de 184 pages.

— *Premiers principes métaphysiques de la science de la Nature.* Traduction J. Gibelin. 1952, in-16 Jésus de 168 pages.

— *Observations sur le sentiment du beau et du sublime.* Traduction, introduction, notes par R Kempf, 1970, in-16 Jésus de 86 pages.

— *Réponse à Eberhard.* Traduction, introduction et notes par R. Kempf, 1959, in-16 Jésus de 126 pages.

— *Considérations sur l'optimisme (1759). L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu (1763). Sur l'insuccès de tous les essais de Théodicée (1791). La fin de toutes choses (1794)* Pensées successives sur la Théodicée et la Religion, traduction et introduction par Paul Festugière. 1966, 3[e] éd , in-8° de 236 pages.

— *Anthropologie du point de vue pragmatique* Traduit par M. Foucault, 1970 in-8° de 176 pages

— *Logique.* Traduction par L. Guillermit, 1970 in-16 Jésus de 208 pages.

— *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale. Annonce du programme des leçons durant le semestre d'hiver 1765-1766.* Traduction par M. Fichant, 1966, in-16 Jésus de 124 pages.

— *Les progrès de la métaphysique en Allemagne, depuis le temps de Leibniz et de Wolf. 1793.* Traduction par L. Guillermit 1968, in-16 Jésus de 144 pages.

— *Première introduction à la critique de la faculté de juger. D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie. Annonce de la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie.* Traduction par L. Guillermit. 1968, in-16 Jésus de 144 pages.

— *Quelques opuscules precritiques* Introduction, traduction et notes par S. Zac. 1970, in-16 Jésus de 140 pages